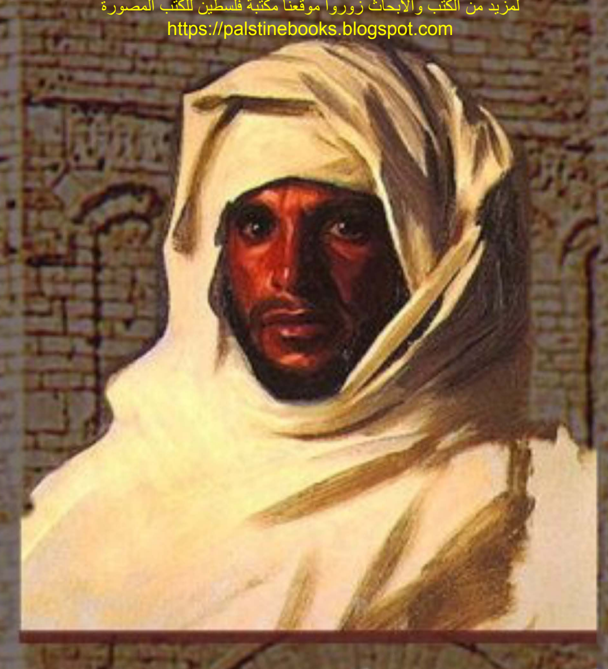




المشروع القومي للترجمة



# الموريسكيون
# فى إسبانيا وفى المنفى

تأليف : ميكيل دى إيبالثا
ترجمة : جمال عبدالرحمن

922

**المشروع القومى للترجمة**

**إشراف: جابر عصفور**

- العدد: ٩٢٢
- الموريسكيون فى إسبانيا وفى المنفى
- ميكيل دى إيبالثا
- جمال عبد الرحمن
- الطبعة الأولى ٢٠٠٥

**هذه ترجمة كتاب**

**LOS MORISCOS**

**ANTES Y DESPUÉS**

**DE LA EXPULSIÓN**

**Por: MÍKEL DE EPALZA**



شارع الجبلاية بالأوبرا ــ الجزيرة ــ القاهرة ت: ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس: ٧٣٥٨٠٨٤

EL Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo

TEL: 7352396 Fax: 7358084

تهدف إصدارات المشروع القومى للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافـاتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة.

# المحتويات

# تقديم المترجم

أبدأ تقديم ترجمة هذا الكتاب بالحديث عن المؤلف: الدكتور ميكيل دى إيبالثا من الباحثين الذين تزخر باسمهم المراجع العلمية التى تتحدث عن الموريسكيين، أو عن العلاقة بين إسبانيا والمغرب العربى (تونس بالتحديد)، أو عن الإسلام بشكل عام والأندلسى على وجه الخصوص، ومن هنا فهو على دراية بالثقافة الإسلامية وبآثار وجود الموريسكيين فى المغرب العربى ويكتسب حديثه عن الموريسكيين فى المنفى أهمية كبيرة. ومنذ سنوات قام بترجمة القرآن الكريم إلى اللغة القطالونية وحصل فى نفس العام على جائزة الدولة الإسبانية فى الترجمة. إذن فنحن أمام كتاب وضعه باحث ومترجم فى آن واحد، ولهذا نحسب أن ترجمة كتابه أمر بالغ الحساسية وتحفه المخاطر. هذا الأمر له جانبان أحدهما إيجابى والآخر سلبى. الجانب الإيجابى هو أن المترجم سيعمل جهده حتى تكون الترجمة على أفضل وجه وبحيث لا تختصر شيئا. أما الجانب السلبى فهو أن المترجم لن يكون حر الحركة، وقد لا يستطيع الابتعاد عن أسلوب الكاتب حتى لو كان من الأفضل الابتعاد. على أية حال اجتهدنا قدر استطاعتنا فى الجمع بين دقة الترجمة والاقتراب من أسلوب الكاتب، وابتعدنا عنه حين كان الابتعاد يمثل ضرورة لغوية. أدركت هذه الصعوبة حين راسلت الدكتور إيبالثا للحصول على موافقته على ترجمة الكتاب وقد اشترط — وهذا حقه — أن يتعرف على المستوى العلمى للمترجم قبل الموافقة. وقد تطوع الزملاء الإسبان مشكورين بتقديمى إليه.

الكتاب ينقسم إلى جزأين: الجزء الأول يتحدث عن الموريسكيين خلال الفترة التى سبقت عام ١٦٠٩، وأظن أن القارىء العربى أصبح بمقدوره الآن أن يطالع تفاصيل تلك الفترة فى أكثر من مصدر، وقد قام المجلس الأعلى للثقافة فى

مصر بجهد مشكور في نشر عدة دراسات خاصة بهذا الموضوع. أما الجزء الثانى فيتعلق بأخبار الموريسكيين بعد طردهم من إسبانيا وأعترف بأن هذا الجزء هو الذى دفعنى إلى ترجمة الكتاب، فنحن لا نكاد نرى شيئا منشورا عن هذا الموضوع فى كتب أخرى (أستثنى وضع المغرب، فقد نشر المجلس الأعلى للثقافة كتابا عن الموريسكيين في المغرب للدكتور غوثالبيس بوستو، وكتابا آخر بعنوان الإسلام والغرب للزميلين جيرارد ويغرس وغارثيا أرينال، وأتمنى أن يصدر قريبا كتاب آخر عن إعادة تأسيس مدينة تطوان للدكتور بوستو).

الجزء الأول من الكتاب يتحدث عن وضع الموريسكيين فى إسبانيا قبل صدور قرار الطرد ويتعرض لدراسة مختلف جوانب القضية الموريسكية فيتحدث عن وضع المدجنين، أى المسلمين المقيمين فى مملكة يحكمها المسيحيون، فيقول إن المدجنين كانت تحكمهم لائحة تنظم أوضاعهم، وكانت هذه اللائحة تضمن لهم حرية العقيدة وتحدد مقدار الضرائب التى يدفعونها. كان مسلمو غرناطة بعد سقوط دولتهم يأملون فى أن تطبق عليهم لائحة المدجنين ولم يتفهموا أبدا أن يفرض التنصير الإجبارى عليهم، خاصة أن الممالك الإسلامية فى إسبانيا كانت تسمح لغير المسلمين بممارسة شعائرهم الدينية.

يتحدث الكتاب فى الجزء الأول أيضا عن الأقاليم التى كان يقيم فيها الموريسكيون وعن أعدادهم فى كل منطقة داخل إسبانيا، ويذكر كيف أن حرب البشرات قد أدت إلى ترحيل مسلمى غرناطة إلى أقاليم أخرى. المهم هنا هو أن الكتاب يشير إلى تواجد الموريسكيين فى أمريكا الجنوبية أو بلاد العالم الجديد – وإن كانت إشارة عابرة ـــ وهو موضوع لا يزال فى حاجة إلى دراسة متأنية تعتمد على الوثائق.

يتناول الكتاب مسألة الوضع القانونى للمسلمين بعد صدور قرارات التنصير، وهنا يتوقف المؤلف طويلا ليعرض وجهة نظر السلطات الكنسية، فهى ترى أن المسلمين كفار ومن ثم يجب عليها أن تستخدم كل الوسائل فى سبيل

تنصيرهم. كان التعذيب وسيلة من تلك الوسائل، وكانت السلطات ترى أن عدم المقاومة حتى الموت يعنى قبول المسلمين للتنصر، ومن ثم يجب أن يعاقبوا إن هم مارسوا شعائر الإسلام. يتحدث المؤلف عن عوامل أخرى داخلية أسهمت فى تأزم وضع الموريسكيين، ونلاحظ فى هذا الجزء أن المؤلف يكتفى بعرض وجهة نظر السلطات الإسبانية المسيحية.

فى فصل آخر من الجزء الأول يتعرض المؤلف لحياة الموريسكيين داخل مؤسسة «الجماعة»، لكننا نلاحظ أنه يعتمد فى ذلك على ملفات محاكم التفتيش، ومن المعلوم أن المحكمة كانت تخلط بين الشعائر الإسلامية واليهودية والخرافات، وتنسب كل ذلك إلى الإسلام. رغم علم المؤلف بالثقافة الإسلامية فإننا نجده عند الحديث عن مقومات هذه الثقافة يخلط بين إمام صلاة الجماعة والإمام الذى يتزعم جماعة المسلمين من الناحية السياسية، ويتحدث عن «هروب» النبى صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، ويستخدم لفظ عيد «الخروف» للحديث عن عيد الأضحى... إلخ.

وفى الفصل الأخير من الجزء الأول يتعرض المؤلف لقرار الطرد النهائى من وجهة نظر السلطات الرسمية والكنسية، وعليه فإن الكتاب فى هذه الجزء الأول لا يضيف جديدا إلى ما سبق أن ترجمناه إلى اللغة العربية فى كتب أخرى نشرها المجلس الأعلى للثقافة فى مصر.

فى الجزء الثانى يتحدث المؤلف عن أوضاع الموريسكيين فى الدول التى هاجروا إليها. يخصص الكتاب فصلا لكل دولة استقر فيها الموريسكيون بشكل جماعى: المغرب وتونس والجزائر، ثم يخصص فصلا لبقية الدول التى هاجر إليها بعض الموريسكيين.

يتحدث المؤلف أولا عن المغرب فيشير إلى مشاركة الموريسكيين فى السياستين الداخلية والخارجية، كما يتحدث عن عدد المهاجرين والطرق التى سلكوها للوصول إلى المغرب. على أن المؤلف يتحدث هنا أيضا عن هجرات أندلسية إلى المغرب فى مناسبات مختلفة، وعن محاولة الأندلسيين فى تطوان وغيرها ممارسة نوع من الحكم الذاتى.

انموئلف يتحدث عن سوء معاملة المسلمين لإخوانهم في الدين من الموريسكيين المهاجرين إليهم، ونحسب أنه يجانبه الصواب هنا. صحيح أن بعض أهل تونس قد شعروا بنوع من الغيرة تجاه الموريسكيين حين بالغت السلطات في الترحيب بهم وإكرامهم. صحيح كذلك أن أسرا موريسكية تعرضت لبعض حوادث نهب وقعت لدى وصولها إلى الأراضي الجزائرية. أما حديث المؤلف عن «مذابح» وقعت للموريسكيين فهذا لم يقل به أحد على حد علمنا. المؤلف لا يذكر نصوصا تاريخية يعتمد عليها اللهم إلا نصا للمقرى[١] لم يشر فيه المؤرخ القديم إلى مقتل أحد. نحسب إذن أن مؤلف الكتاب يعتمد على كتابات المؤرخين الإسبان المعاصرين لتلك الفترة، ولنا على مجمل تلك الكتابات تحفظان: الأول أنه حتى لو حدثت مذابح فإن المؤرخين الإسبان كانوا بعيدين عن موقع الأحداث ومن ثم فلم يكن بإمكانهم متابعتها والكتابة عنها. الثاني هو أننا رأينا في كتابات المؤرخين الإسبان في القرنين السادس عشر والسابع عشر ميلا إلى التزييف، وعليه لا نراها صالحة كمصدر للكتابة عن تاريخ الموريسكيين في مغربنا العربي.

يختتم المؤلف هذا الفصل بالحديث عن إسهامات الموريسكيين في مجالات الزراعة والعمارة وغيرهما، وعن وجود ألقاب عائلية مغربية ذات أصل إسباني.

في الفصل التالي ينتقل المؤلف إلى الحديث عن الموريسكيين في الجزائر فيذكر أن هناك أندلسيين هاجروا إلى الجزائر قبل القرن الثالث عشر الميلادي، وأن هناك هجرات أندلسية أخرى حدثت خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر. يذكر المؤلف كذلك أن هجرة الأندلسيين إلى الجزائر لم تتوقف. كل ذلك كان مقدمة للحديث عن هجرة الموريسكيين إلى الجزائر بعد صدور قرار طردهم النهائي من إسبانيا. يعود المؤلف هنا إلى الحديث عن «مذابح» تعرض لها الموريسكيون لدى وصولهم إلى بلاد إسلامية دون أن يقدم وثائق، كما يتحدث عن دور الموريسكيين في مختلف جوانب الحياة الجزائرية وعن مشاركتهم في الجهاد البحري ضد الإسبان.

يخصص المؤلف فصلا كاملا للحديث عن الموريسكيين فى تونس، وهو هنا يتحدث عن مجال يعرفه جيدا، فقد نشر المؤلف عدة أبحاث عن الوجود الموريسكى فى تونس من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الدراسات حول الموريسكيين فى تونس اكتسبت طابعا علميا دقيقا نتيجة لدراسات عديدة أجراها باحثون تونسيون. وقد تحدث المؤلف عن نشأة الدراسات الموريسكية فى القطر العربى الشقيق وذكر أسماء كل من مصطفى زبيس وعبد الحكيم القفصى وغيرهما.

الجزء الخاص بتونس مهم للغاية، لكن المعلومات الواردة فيه فى حاجة إلى تحديث، فمنذ تاريخ صدور الكتاب حتى الآن عقدت مؤتمرات كثيرة ونشرت أبحاث ملأت فراغا تحدث عنه المؤلف.

يقول المؤلف هنا أيضا إن هجرة الموريسكيين إلى تونس لم تنقطع خلال العصور الوسطى، ولهذا فإن المهاجرين الموريسكيين حين وصلوا إلى تونس وجدوا أسرا أندلسية كانت قد استقرت هناك.

يتحدث المؤلف عن دعم السلطات العثمانية للمهاجرين الموريسكيين وكيف أن علماء تونس – أبو الغيث القشاش على سبيل المثال- أسهموا فى الترحيب بالقادمين الجدد ومساعدتهم فى تعلم أمور دينهم الإسلامى.

ندرك هنا أن الأثر الموريسكى فى تونس ملحوظ، وقد كتب المهاجرون الموريسكيون مخطوطات شرحوا فيها شعائر الإسلام باللغة الإسبانية نظرا لأن مواطنيهم كانوا قد أجبروا على التخلى عن اللغة العربية قراءة وكتابة وتحدثا، ومن ثم فلم يكن بمقدورهم قراءة فصول الفقه باللغة العربية. وهناك أثر موريسكى ملحوظ فى ألقاب العائلات التونسية، هذا بالإضافة إلى الأثر المعمارى الأندلسى فى زغوان وغيرها من المدن التونسية.

الفصل الأخير من الجزء الثانى يخصصه المؤلف للحديث عن وجود بعض العائلات الموريسكية فى دول أخرى لم تتجه إليها الهجرة الجماعية، إما لبعدها الجغرافى عن إسبانيا، وإما لارتفاع نفقات السفر إليها، وإما لعدم وجود جاليات

أندلسية بها. هذا الفصل جديد تماما فى مجال الدراسات الموريسكية، وهو يمثل إضافة فى غاية الأهمية، ولو أن المؤلف قد أغفل ذكر المصادر.

من هذا الفصل نعلم أن أسرا موريسكية قد توجهت إلى تركيا ودول البلقان وإلى ليبيا والجزيرة العربية والهند وإفريقيا الجنوبية وفرنسا وإيطاليا وسوريا ومصر. لا نعلم شيئا كثيرا عن الموريسكيين فى البلاد المذكورة، وإن كان وضع مصر يختلف نظرا لدراسات الدكتور عبد الرحيم عبد الرحمن والتى نشرها فى تونس[٢].

الكتاب لا يتوقف عند موضوع إقامة بعض الموريسكيين فى بلاد العالم الجديد، وإن كانت الوثائق التى اطلع عليها باحثون مثل كاردياك ولوبيث بارالت وساغارثاو وغيرهم تؤكد وجود موريسكيين فى أمريكا الجنوبية. وقد يكون من المناسب هنا أن نلقى بعضا من الضوء على هذا الموضوع.

## الموريسكيون فى أمريكا الجنوبية

هناك حديث – غير موثق أحيانا، وضعيف التوثيق فى أحيان أخرى– عن وجود عربى إسلامى فى أمريكا الجنوبية مصاحب لوصول كولون، بل وسابق عليه. سنترك الحديث الآن عن الشريف الإدريسى وكتابه «نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق» والذى وصف فيه بلادا شبيهة بأمريكا الجنوبية، ولن نتوقف عند رحلة محمد جاو عام ١٣٠٧ التى لم يعد منها والتى ربما حملته إلى أمريكا[٣].

أما البيانات المحددة فهى تشير إلى أن كولون اصطحب معه إلى أمريكا مترجما للغة العربية، وتشير كذلك إلى وجود فعلى للمسلمين فى أمريكا بعد وصول كولون مباشرة. يذكر أغيليرا بليغيثويلو[٤] بعض أسماء لموريسكيين أندلسيين وصلوا إلى أمريكا: ألفونسو دى تريانا، والإخوة جانييث، وإيستيبان... إلخ. أما إيوخينيو شهوان فيذكر أن أول أجنبى وطأت قدماه أرض تشيلى كان موريسكيا:

إنه ألفارو ميثكيتا الذى قاد سفينة سان أنطونيو فى حملة إيرتاندو مـاجيلان عـام ١٥٢٠[٥].

تذكر هنا أن السلطات المسيحية الإسبانية قد أزعجها وجود مسلمين فـى أراضى العالم الجديد وكون هؤلاء المسلمين يمارسون شعائر دينهم بشكل علنـى، ولهذا فقد منح الكاردينال ثيسنتيروس بعض صلاحياته لممثل محكمة التفتيش فـى أمريكا، وجاء فى خطاب المنح «لأن فى هذه الأراضى كـان هنـاك مواطنـون يرتكبون ــ ضمن جرائم أخرى ــ جريمة ممارسة عقيـدة موسـى ومحمـد وأن هؤلاء يحـافظون علـى شـعائرهم وتعـاليمهم واحتفـالاتهم المخالفـة لعقيـدتنا المسيحية»[٦]. ومن المعلوم أن القس ثوماراغا قد طلب مـن السلطات الإسـبانية السماح للموريسكيين بالسفر إلى أمريكا للعمل فى صناعة الحرير إلا أن طلبه قوبل بالرفض[٧]. وفى عام ١٥٣٩ أصدر الملك الإسبانى قرارًا بعـدم سـفر المـسلمين واليهود وأبنائهم ممن تنصروا حديثا إلى أراضى العالم الجديد، أما فى عـام ١٥٤٣ فقد أصدر كارلوس الخامس قرارا بطرد المسلمين من أمريكا.

وقد أصدر الملك فيليبى الثانى تعليمات تقضى بأنه «لبقـاء الهنـود علـى اعتناقهم السليم للدين المسيحى وجب إبعاد الموريسكيين عنهم وعدم الاتصال بهـم مطلقا، وبذلك شددت الرقابة لتفتيش على الموريسكيين الذين مروا إلى الهند وهـم موجودون بإسبانيا الجديدة، أما الأشخاص الذين يعثر عليهم فوجب إرسـالهم فـى الحال دون السماح لأى واحد منهم بالبقاء مهما كانت الأسباب.....».

رغم كل هذه القرارات المتلاحقة التى تقضى بإبعـاد الموريـسكيين عـن أراضى العالم الجديد فإننا نجد فى المصادر التاريخية ما يؤكد أن الوجود الإسلامى فى أمريكا لم ينقطع مطلقا إذ يتحدث خوان لوبيث بيلاسكو عن الوضع فى العـالم الجديد خلال الأعوام ١٥٧١ ــ ١٥٧٤ وذلك فى كتاب «جغرافية ووصف أمريكـا منذ عام ١٥٧١ وحتى عام ١٥٧٤».

يقول: «رغم الحظر والأمر بعدم السفر إلى أمريكا دون تصريح فإن الكثير من العرب واليهود ذهبوا إلى الأراضى الأمريكية كتجار وبحارة»[٨]. من ناحيـة

أخرى نشير إلى أن قرارات الحظر المذكورة كان يتم التحايل عليها من قبل الموريسكيين إذ كان هؤلاء يستخدمون تصاريح سفر صدرت لأشخاص آخرين، كما نشير إلى أن التظاهر باتباع المسيحية وممارسة الإسلام فى الحقيقة والإقامة فى قرى أمريكية بعيدة عن مراقبة رجال الكنيسة كل ذلك أسهم فى تواجد عدد من المسلمين يصعب حصره. ويذكر الباحث الفرنسى لوى كاردياك أنه فى عام ١٥٦٠ تمت محاكمة ثلاثة موريسكيين في كوثكو ببيرو بتهمة ممارسة شعائر الإسلام، هذا بالإضافة إلى عدة محاكمات تمت فى المكسيك، بل إن رئيس أساقفة جواتيمالا نفسه – فرانثيسكو ماروكين- كان من أصل موريسكى، وقد اتهم عام ١٥٤٣ بعدم صحة عقيدته المسيحية(٩). هذا عن الوضع فى الأقاليم الخاضعة للسيطرة الإسبانية، أما الأقاليم الخاضعة للبرتغال فكان وضع المسلمين فيها أحسن حالا، ذلك أن سياسة البرتغال من حيث السماح للمسلمين بالسفر إلى أمريكا كانت أقل تشددا من السياسة الإسبانية(١٠).

تقول مصادر كثيرة إن سلطات محاكم التفتيش فى العالم الجديد – فى بويرتو ريكو على سبيل المثال- لم تكن تهتم كثيرا بتنفيذ التعليمات الخاصة بحظر دخول المسلمين أو تلك التعليمات الخاصة بالتفتيش عن كتب محظورة، بل إن العمدة أغيلار نفسه – كما تقول نفس المصادر- قد اتهم عام ١٥٥٠ بعدم تنفيذ الأوامر الملكية الصادرة ضد موريسكيي بويرتو ريكو.

من ناحية أخرى يجب أن نضع في الاعتبار أن قلة المصادر التابعة لمحاكم التفتيش والخاصة بموريسكيين لا ينبغي أن يفهم على أنه دليل على قلة عدد المسلمين، فقد كان من المستحيل تقريبا أن تقوم السلطات بإحكام المراقبة فى تلك الأراضى الشاسعة، ثم إن السكان الأصليين لم يكن بإمكانهم التمييز بين الشعائر الإسلامية والمسيحية، ولم تكن لهم مصلحة فى الإبلاغ عن الذين يمارسون شعائر الإسلام. إذا وضعنا فى الاعتبار أن السلطات لم تكن تهتم كثيرا بتنفيذ تعليمات الحظر الصادرة إليها فإننا نستطيع أن نتفهم سر وجود مسلمين كثيرين فى أمريكا دون أن يُترجم ذلك إلى عدد كبير من قضايا ضدهم.

لا يجب أن نغفل أبدا موضوع التقية عند الحديث عن الموريسكيين. لقد استطاع مسلمو الأندلس بعد سقوط دولتهم المحافظة على شعائر الإسلام لمدة تربو على ١٢٠ عاما بفضل التظاهر باتباع المسيحية، ومن الطبيعي أن يلجأ الموريسكيون في أمريكا الجنوبية إلى هذه الوسيلة التي ثبتت فعاليتها في إسبانيا.

نتحدث الآن عن وجود ملموس لموريسكيين في أمريكا فنقول إن أحدهم – بدرو رويث ديلغادو– كان طبيبا وكان مسئولا عن الإيرادات الملكية وكان عمدة لسان خوان في بويرتو ريكو.

وفي الأرجنتين – كما اكتشفت الدكتورة ماريا إلفيرا ساغارثاثو– لوحظ أن قرية كاملة لا تستهلك لحم الخنزير وتدفن موتاها على الطريقة الإسلامية ولا تسمي أبناءها بأسماء تتعارض مع العقيدة الإسلامية، وتشير الباحثة إلى أنه مما ساعد على ذلك استخدام تصاريح مزورة، ووصول سفن غير مسجلة كانت تحمل على متنها من يستطيع دفع ثمن الرحلة، دون اعتبار لأصله أو ديانته. وتخلص الباحثة إلى القول بأن «نقاء الدم» في أمريكا كان مجرد وهم.

منذ أيام قليلة، وبالتحديد في منتصف شهر يولية الحالي، صدر في فنزويلا كتاب للباحثة ثيثيليا أيالا[١١] أشارت فيه المؤلفة إلى وجود كلمات عربية تستخدم في أمريكا الجنوبية ولم تدخل مع المحتل الإسباني. كان هناك اعتقاد بأن هذه الكلمات تنتمي إلى لغة سكان البلاد الأصليين، لكن الباحثة – وهي متخصصة في هذه اللغة – أكدت خطأ ذلك الاعتقاد وخلصت إلى أن أصلها عربي. ولنا أن نستنتج بدورنا أن هذا الأثر اللغوي دليل على وجود عدد غير قليل من الموريسكيين وغيرهم من المسلمين في أمريكا، فليس من المتصور أن يُحدث أفراد قلائل أثرا لغويا ملحوظا.

كل هذا الكم من الآثار المذكورة يثبت بما لا يدع مجالا للشك أن الوجود الإسلامي في الأمريكتين بدأ منذ قرون عديدة، وقد يكون سابقا لوصول كولون (خاصة إذا وضعنا في الاعتبار الحديث المتكرر عن وصول بحار مسلم صيني

إلى أمريكا قبل كولون بنحو قرن كامل) ونظن أن الموضوع لا يزال فى حاجة إلى دراسة موثقة نأمل أن تتم قريبا.

## ملاحظات عامة

نعود إلى الكتاب الذى نقدم له فنقول إنه يعالج القضية الموريسكية من بدايتها، وعليه فإنه يصلح كمدخل لدراسة كتب أخرى، ثم إن الكتاب يتحدث عن الدراسات الموريسكية ولذلك فهو يشير إلى المجالات التى درست بشكل جيد. ويمكن للباحث من خلال صفحات هذا الكتاب أن يهتدى إلى تلك الجوانب التى لم تدرس بعد أو إلى تلك التى لم تتم دراستها بشكل كاف. على أننا يجب أن نضع فى اعتبارنا أن الكتاب نشر منذ خمسة عشر عاما وأن هذه الفترة قد شهدت تطورا ملحوظا فى كم ونوعية الدراسات الموريسكية.

الكتاب على أهميته يحتاج فى نظرنا إلى إصدار طبعة أخرى منه، فالمؤلف يتحدث عن باحثين «شبان» لا نظن أنهم فى عداد الشبان الآن، على الأقل من حيث إصداراتهم الكثيرة التى تضعهم فى مصاف العلماء الكبار.

ونلاحظ بشكل عام أن الكتاب يفتقد التأصيل فى بعض الأحيان، وكنا نتمنى لو أن المؤلف أشار إلى المراجع التى اعتمد عليها، كما تلفت انتباهنا كثرة الافتراضات التى لا نعلم لها أصلا.

إذا كان لنا أن ننتقد جانبا من الكتاب فهو جانب كتابة أسماء الأعلام، ولو أن المؤلف اتبع طريقة محددة فى كتابة أسماء الشخصيات العربية لأراحنا من عناء البحث، خاصة إذا تعلق الأمر بشخصيات غير معروفة. الطريف أن المؤلف نفسه قد كتب مقالا وجه فيه نقدا لاذعا لصاحب إحدى المؤسسات العلمية الخاصة فى إحدى دول المغرب العربى لأنه لم يتبع نهجا محددا فى كتابة الأسماء.

رغم هذه المآخذ التى أشرنا إليها لا يزال الكتاب فى رأينا – خاصة الجزء

الثانى- يمثل إضافة كبيرة إلى الدراسات الموريسكية ويسد فراغا – وإن كان بشكل جزئى- فى الجانب المتعلق بالموريسكيين فى الدول التى هاجروا إليها. يتضح من الكتاب أن مسلمى الأندلس بعد طردهم من إسبانيا قد اتجهوا إلى كل أنحاء العالم شرقا وغربا، ومن ثم فإنهم حملوا معهم التراث الإسلامى إلى البلاد التى توجهوا إليها.

نختتم هنا هذه المقدمة بتقديم جزيل شكرنا إلى مؤلف الكتاب وإلى المجلس الأعلى للثقافة لإصداره كتابا آخر عن القضية الموريسكية نأمل أن يفيد منه دارسو التاريخ الإسلامى.

والحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات.

**جمال عبد الرحمن**

**القاهرة يوليه ٢٠٠٥**

# الهوامش

(١) يقول المقرى فى «نفح الطيب» ج٢، ص٦١٧: «فخرجت ألوف بفاس، وألوف أخر بتلمسان من وهران، وجمهورهم خرج بتونس، فتسلط عليهم الأعراب ومن لا يخشى الله تعالى فى الطرقات، ونهبوا أموالهم، وهذا ببلاد تلمسان وفاس، ونجا القليل من هذه المضرة. وأما الذين خرجوا بنواحى تونس فسلم أكثرهم». وواضح من النص أن الإيذاء تمثل فى سلب الأموال، إذ لم يشر المؤلف إلى مقتل أحد.

(٢) د. عبد الرحيم عبد الرحمن: وثائق المغاربة من سجلات المحاكم الشرعية المصرية إبان العهد العثمانى، متبعم، زغوان، تونس (الجزء الأول ١٩٩٢، والجزء الثانى ١٩٩٤)

(٣) انظر Carlos Solis: «Cristobal Colon y el saber de los arabes», *Arbor*, febrero, 1986, Madrid.

(٤) Aguilera Pleguizuelo: «Leyenda y realidad de la presencia arabe y judía en el Nuevo mundo antes y después del Descubrimiento», *Boletin de la Asociacion Española de Orientalistas*, Num 20, 1993, p. 56

(٥) Chahuan, Eugenio: «Presencia árabe en Chile», *Revista Chilena de Humanidades*, Facultad de Filosofía, num. 4, Universidad de Chile, Santiago de Chile,p. 4

(٦) Aguilera Pleguizuelo, Ob. Cit.,p. 57

(٧) García Arenal, Mercedes:» Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización», *Cronica Nova*. Num. 20, 1992, Universidad de Granada, p. 157

(٨) Citado por Aguilera, Ob. Cit. p. 5 7

(٩) لوى كاردياك «الموريسكيون الأندلسيون والمسيحيون: المجابهة الجدلية...» ترجمة د. عبد الجليل التميمي، منشورات المجلة التاريخية المغاربية، تونس، ١٩٩٣.

(١٠) Aguilera Pleguizuelo, Ob. Cit.,p. 56

(١١) Cecilia Ayala y Warner Wilbert: *África y Asia en las Antillas*. Fundación La salle de Ciencias naturales, Instítulo de Antropología Y Sociología, Caracas, 2005.

## مقدمة المؤلف

### طرد الموريسكيين، حدث تاريخي مهم

كان طرد الموريسكيين حدثًا بارزًا فى تاريخ إسبانيا خلال القرن السابع عشر، لكن ذلك الحدث كان له طابع مأساوى، بالنظر إلى فترة التعايش مع المسلمين فى شبه الجزيرة على مدى تسعة قرون.

يستخدم المؤرخون مصطلح «طرد» عند الحديث عن تنفيذ المرسوم الملكى الصادر عام ١٦٠٩: «قررتُ أن يُخرج كل موريسكيى هذه المملكة، وأن يُرحَّلوا إلى بلاد البربر[١]».

إن كملة «طرد» تحمل معنى «النفى» والإخراج من الأرض وإقامة المطرود فى مكان بعيد عن أرضه[٢]. إن المعانى الثلاثة (طرد، وإخراج، ونفى) موجودة فى عنوان وموضوع هذا الكتاب: إن الطرد يحدد تاريخًا فاصلاً بين الفترة السابقة (التى تم فيها إخراج الموريسكيين) والفترة اللاحقة (التى استقروا فيها فى بلاد المنفى). كان الطرد نهاية وحشية للموريسكيين. من الناحية الاجتماعية كان الطرد عبارة عن إلغاء الأغلبية لأقلية فى المجتمع الإسبانى فى ذلك العصر، وهذا ما يوضحه عنوان كتاب حديث: «تاريخ الموريسكيين: حياة ومأساة أقلية[٣]». ومن الناحية التاريخية كان قرار الطرد نهاية لتسعة قرون من حياة الإسلام الأندلسى، نهاية حزينة لتاريخ مجيد يعبر عنه عنوان كتاب آخر: «نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين[٤]».

هكذا فُهِمَ معنى طرد الموريسكيين من إسبانيا على أنه نهاية فترة تعايُش ونهاية مرحلة تاريخية. هذا المغزى الاجتماعى والتاريخى يضفى طابعًا مأساويا

على مصير الموريسكيين ويضعهم فى علاقة بلحظتين أساسيتين من حياة الإنسان. اللحظة الأولى هى لحظة نهاية التعايش التى مثلها الطرد. الطرد رمز لكل أشكال التوتر فى العلاقة بين الإنسان والآخرين، وانتهاء فترة تاريخية طويلة يطرح موضوع الموت، الموت الذى يسببه الآخرون. التعايش الاجتماعى وقتل النفس – وهى موضوعات فى غاية الأهمية بالنسبة للفرد وللجماعة – نجدهما ممثلين فى قضية موريسكيى إسبانيا فى القرن السابع عشر. إنهما موضوعان يكتسبان أهمية سياسية معاصرة ومؤثران فى حياة ملايين البشر.

لن نحلل فى هذا الكتاب البناء الأنثربولوجى للموريسكيين، ومع ذلك فعلينا أن نضع فى الاعتبار هذا البُعد لكى ندرك أهميته الدائمة(٥). كان الموريسكيون يشكلون جماعة أخرى من الجماعات الموجودة فى المجتمع الإسبانى والمجتمع الإسلامى. كانت أهميتهم ستظل محدودة لو أنهم لم يتعرضوا لعملية الطرد التى كانت بمثابة نهاية للتعايش الاجتماعى مع الإسبان الآخرين ولوجودهم كمسلمين فى شبه جزيرة إيبريا.

لن ندرس هنا موضوع الطرد فقط، لكن وضع «الطرد» كمحور لعنوان وموضوع الكتاب له ما يبرره، فقد كان الطرد له مغزى فريد بالنسبة لكل مَنْ درسوا ذلك الحدث. بالنسبة لكل مؤرخ يدرس ويكتب عن تاريخ الموريسكيين كجماعة بشرية، وبالنسبة لكل منْ يقرأ كتب التاريخ الموريسكى كانت عملية الطرد هى التى توجب دراسة العوامل التى أدت إليها (إلى أى مدى كان قرار الطرد مبنيا على الأحداث التى سبقته) وهى التى توجب دراسة نتائجه (كيف استقر الموريسكيون فى بلاد جديدة ولندمجوا فى المجتمعات الإسلامية التى استقبلتهم).

لكن يجب أن ننبه إلى أن الكتاب لنْ يهتم بنفس الدرجة بما «قبل» وما «بعد» عملية الطرد. إن مجرد قراءة فهرس الكتاب توضح أن هناك اختلافات فى المساحة المخصصة لكل موضوع منهما: يحتل وضع الموريسكيين فى إسبانيا عدد صفحات أقل من عدد الصفحات المخصصة لتوطين الموريسكيين بعد الطرد، ولن

نحلل عملية الطرد نفسها بالتفصيل الذى نحلل به وضع الموريسكيين بعد الطـــرد. السبب فى ذلك بسيط. إن وضع الموريسكيين فى إسبانيا وعوامل الطرد قد دُرسـا بشكلٍ كافٍ فى كتب أخرى متميزة، ويستطيع القارئ أن يعود إلى هذه الدراسات.

أما وضع الموريسكيين بعد الطرد فهو ليس معروفًا بنفس القـدر لأسـباب مختلفة، من بينها قلة الوثائق والبعد الجغرافى للبلاد التى هاجر إليها الموريسكيون وذوبان الموريسكيين نسبيا بين مسلمى المجتمعات التى استقبلتهم. لكـن علينـا أن نذكر أيضًا أن قلة اهتمام الكتّاب والقراء بمصير الموريسكيين بعـد طـردهم مـن إسبانيا يعود بالتحديد إلى قيمة المهزومين، فما أن تنتهى المأساة الوحـشية حتـى يخرجوا من الساحة ويختفون(*). إذا بقى المهزومون أو أحفـادهم فـإن وجـودهم سيكون مصدر إزعاج، إذ سيتعين القيام بشىءٍ ما تجاههم.

هذا يفسر الرد الذى قدمه القرن السابع عشر عن تساؤلات طُرحـت حـول الموريسكيين المطرودين مثل تساؤلات ثيربانتس فى رواية «كيخوتى»: مـاذا لـو عاد الموريسكيون - مثلما فعل ريكوتى؟[6]، ماذا يحدث لو أنهم طـالبوا بحقـوقهم وتعويضهم عن ثرواتهم التى انتُزعت منهم وعن الخسائر المادية والمعنوية بـسبب طردهم؟. إن مطالبة الموريسكيين بحقهم فى الوطن الإسبانى وباسـتعادة كنـوزهم التى دفنوها قبل رحيلهم يعبر عنها ريكوتى، ذلك الرحّالة العائد.

قال كتّاب القرن السابع عشر إن كثيرًا من المطـرودين - ربمـا معظمهـم -ماتوا فى أثناء السفر بحرًا أو على يد البدو المتوحشين فى الـبلاد المغاربيـة[7] وإنهم على أى حال كانوا كفارًا معاندين ولهذا فهـم لا يـستحقون العـودة ولا أن يكونوا من مواطنى المجتمع الإسبانى. لكن حتى اليـوم هنـاك تقبـل لفكـرة أن المطرودين وأحفادهم يحملون الصفة الإسبانية (على أساس أنهم متصلون بالتـاريخ والمجتمع الإسبانيين[8])، وهناك أيضًا فى إسبانيا منْ يعارض أية مطالب للمسلمين تخص حقوق الموريسكيين كورثة للإسلام وللسلطة السياسية فى الأندلس[9].

---

(*) تحضرنى هنا كلمات أنطونيو جالا فى رواية «المخطوطات الحمراء»: «إن التاريخ يكتبه المنتـصرون عادة، أما المهزومون فإما أنهم يموتون وإما أنهم يعزفون عن الكتابة». (المترجم)

لكن المطالبات التاريخية من هذا النوع لا تعدو كونها تاريخية، أو دعوة إلى الحق في التذكر، وهناك اهتمام عام باستعادة الذاكرة، وهو اهتمام إيجابي في حد ذاته. إن المظاهر المحتملة للمطالبات السياسية والتي تتعلق بالظلم الذي تعرض له الموريسكيون لا يعالجها التاريخ حاليًا، بل يعالجها القانون الدولي الذي لا يهتم كثيرًا بالتقادم الزمني كمبرر لتغييرات سياسية.

الواقعية وتعدد وجهات النظر - إزاء معالجة موضوع طرد الموريسكيين - يجب أن يزيحا العقبات أمام الدراسة الموضوعية لذلك الحدث في التاريخ الإسباني العربي أو الإسلامي المسيحي. إن التاريخ يهدف إلى معرفة الماضي وتفسيره، لا تبريره ولا استخراج نتائج سياسية في الحاضر، رغم أن ذلك أمر عادي وشرعي من ناحية أخرى. هناك كتابات يمكن أن تحب أو تكره ضياع الإسلام من إسبانيا، أو تتحدث عن حدود التسامح والحاجة إلى التعددية، وعدم اللجوء إلى القوة لحل المشاكل الاجتماعية. هذه موضوعات مهمة ومشروعة، لكننا لا نناقشها في هذا الكتاب. هذا كتاب تاريخ يحاول فقط أن يعرض وأن يفسر الأحداث الرئيسية المتعلقة بالموريسكيين في إسبانيا وفي المنفى.

## أصل ومعنى كلمة «موريسكي»

«الموريسكيون» كمصطلح يستخدمه المؤرخون الحاليون هم مسلمو الممالك الإيبرية (قشتالة وأراغون ونابارًا) الذين أجبروا على اعتناق المسيحية في أوائل القرن السادس عشر.

وبهذا يمكن تمييزهم عن «المدجنين» من الأندلسيين والذين كان بمقدورهم ممارسة شعائر الإسلام في الأراضي المسيحية على مدى العصور الوسطى قبل عمليات التعميد الإجباري في القرن السادس عشر. و«المدجنون» هم أبناء الأندلسيين أو المسلمين ممنْ كانوا يعيشون تحت الحكم الإسلامي في شبه جزيرة إيبريا.

ونظرًا لأصلهم الإسبانى فإن الموريسكيين يختلفون عن البربر الذين يسمون الآن «مغاربيين» أو مواطنى شمال إفريقيا الغربية.

فى القرنين السادس عشر والسابع عشر - كما كان الحال فى العصور الوسطى فى إسبانيا - كان المسلمون يسمون Sarracenos أو moros وهى كلمة اشتُق منها لفظ «موريسكى».

وفى فترة الموريسكيين، منذ أوائل القرن السادس عشر (عندما حدث التنصير الإجبارى) وحتى أوائل القرن السابع عشر (الطرد النهائى)، استقر استخدام المصطلح، لكن مع بعض التغييرات نظرًا لتعدد الأوضاع الاجتماعية للمسلمين أو الذين يخفون إسلامهم(١٠)، فعلى سبيل المثال يُسمى الموريسكيون - من وجهة النظر الدينية المسيحية - «مسيحيون جدد كانوا مسلمين». لكن المصطلح الذى استخدمه المؤرخون الحاليون واضح تمامًا: «الموريسكيون» هم المسلمون الإسبان الذين أجبروا على اعتناق المسيحية فى إسبانيا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر. بهذا المفهوم المحدد سوف نستخدم مصطلح «موريسكى» فى هذا الكتاب.

وسنطلق مصطلح «موريسكيين» كذلك على أولئك الذين طُردوا من إسبانيا وعلى أحفادهم، خاصة فى بلاد المغرب العربى. لكن هناك منْ يُطلق عليهم اسم «أندلسيين»، أى أناس ترجع أصولهم إلى الأندلس كما يسمون أنفسهم [يجب التمييز بين الأندلسى والأندلوثى الذى ينتسب إلى إقليم أندلوثيا فى الجنوب الإسبانى](١١). إن الخلط الحالى، سواء فى اللغة العربية أو فى الإسبانية والفرنسية، بين «موريسكى» و«أندلسى»، للدلالة على أحفاد المسلمين المطرودين، سنحترمه فى هذا الكتاب: سنستخدم لفظ «موريسكى» عند الحديث عن المطرودين، وسنطلق اسم «أندلسى» على أبناء المهاجرين من الأندلس، سواء كان أجدادهم من الموريسكيين من إسبانيا أو ممنْ هاجروا من إسبانيا قبل عمليات التنصير الإجبارى. فى الحقيقة يصعب أحيانًا معرفة معرفةَ التاريخ الذى هاجر فيه أوائل الأندلسيين إلى المغرب.

موضوع هذا الكتاب إذن يشكلّه «الموريسكيون» أو أواخر مسلمى الأندلس

الذين أُجبروا على اعتناق المسيحية، و«الأندلسيون» من أحفاد المطرودين الذين هاجروا إلى بلاد إسلامية في المغرب العربي وفي الشرق الأوسط.

كلمة موريسكي morisco مشتقة من كلمة «مسلم»، أما «مورو» moro، فهي تصغير لها وتحمل معنى الشأن الضئيل في كثير من الأحيان. وكلمة موريسكي معناها أن الشخص يختلف عن المسلم العادي moro الوثني، إذ تم تعميده وينظر إليه المجتمع الإسباني على أنه مسيحي. كلمة «موريسكي» إذن مشتقة من كلمة مورو moro ومعناها «المسيحي الجديد الذي كان مسلمًا قبل ذلك»[٢].

المصدر اللاتيني لكلمة مورو هو maurus، وهي كلمة كانت تشير في العهد الروماني إلى سكان المغرب الأوسط والغربي (المناطق الساحلية في المغرب بالإضافة إلى مساحة الجزائر بأكملها) وموريتانيا بقسميها التي تشمل طنجة في المغرب وشرجيل في الجزائر. لكن كتب التاريخ الأوروبية في العصور الوسطى لم تطلق اسم «مورو» على المسلمين إلا بعد غزو المرابطين والموحدين للأندلس في القرنين الحادي عشر والثالث عشر. اعتبارًا من ذلك التاريخ وحتى الآن يستخدم لفظ «مورو» للدلالة على «غير المسيحي» ويحمل لهجة عدوانية تجاه غير المسيحيين[*]: «موروس» ومسيحيين، هناك «موروس» على الشاطيء، الطفل الـ «مورو» أي غير المعمد... إلخ. وفي فترة الحماية الإسبانية على المغرب وفي المناطق المحتلة في سبته ومليلة يحمل لفظ «مورو» صفة عدوانية وتحقيرية، ولهذا لا يستخدم اللفظ في الأوساط الأكاديمية للدلالة على المسلمين أو على العرب. لكن يجب ملاحظة أن كلمة «مورو» لها مدلول ودي في فالنسيا وأليكانتي ومرسيه، حيث تكتسب حفلات «المسلمين والمسيحيين moros y cristianos» شعبية

(*) لا نتفق مع المؤلف في هذا الرأي؛ فالدراسات العلمية تثبت أن كلمة «مورو» لم يكن لها مدلول سيئ إلا اعتبارًا من الحرب الأهلية الإسبانية التي بدأت عام ١٩٣٦ حين استخدم فرانكو قوات مغربية ارتكبت أعمالا وحشية. (المترجم)

كبيرة. من ناحية أخرى يعبر لفظ «مورو» عن تعارض العالم الإسلامى فى العصور الوسطى (الشرقى والمسلم الذى يتحدث العربية) مع العالم المسيحى (الأوروبى المسيحى الذى يتحدث لغات لاتينية).

لفظ «موريسكى» إذن يشير إلى أفراد أو مجموعات محددة لتمييزهم عن مسلمين آخرين، رغم أن اللفظ يدل على أصل متشابك.

## الدراسات الموريسكية كمجال بحث

الدراسات الموريسكية أو «الموريسكولوجى» هو مجال البحث التأريخى الذى يدرس الموريسكيين كما عرضنا فى الفصل السابق. يستخدم البحث الأدوات التى تُستخدم فى الأبحاث التأريخية عادة من مصادر ومناهج بحث مختلفة ومتكاملة للوصول إلى معرفة أشمل وأدق بالموريسكيين من خلال مجتمعهم وزمانهم. وهناك ما يزيد عن مائة باحث فى الوقت الحالى يشتغلون بالدراسات الموريسكية وينشرون نتائج أبحاثهم.

وكمدخل لموضوع الموريسكيين فى إسبانيا وفى المنفى من المناسب أن نقدم بعض العناصر الأساسية للدراسات الموريسكية، فهى من ناحية توضح أسس معرفتنا بالموريسكيين التى تستند إلى الأبحاث الحالية، ومن ناحية أخرى تُدخل الباحث فى مجال الدراسات العلمية للموضوع لكى يمكن أن يشارك فى بحث موضوعات جديدة فى بعض الجزئيات.

## مصادر دراسة الموريسكيين

المصادر أو الوثائق التى يجب الاعتماد عليها فى الدراسات الموريسكية هى نفس مصادر الأبحاث التأريخية الخاصة بالقرنين السادس عشر والسابع عشر. لكن ربما كان من المفيد أن نشير إلى مجموعات وثائقية يستخدمها الباحثون فى هذه الدراسات لأنها تتضمن مجالات خاصة.

للوثائق الأكثر وفرة هى خزائن المحفوظات أو أرشيفات مثل أرشيفات المجتمع الإسبانى فى القرن السادس عشر، فالموريسكيون – كجزء مهم من المجتمع الإسبانى فى تلك الفترة – مذكورون فى كل الوثائق المحفوظة فى أرشيفات الدولة أو الأرشيفات الكنسية أو البلدية أو الشرعية ...إلخ، خاصة فى المناطق التى كان الموريسكيون فيها كثيرين (أندلوثيا وفالنسيا وأرغون واكستريمادورا وقشتالة وقطالونيا). تجدر الإشارة إلى وفرة وثائق محاكم التفتيش التى نظرت قضايا دينية اتُهم فيها «المسيحيون الجدد الذين كانوا مسلمين». هذه الوثائق تتضمن معلومات كثيرة عن مجالات حياة الموريسكيين: الاقتصادية (ممتلكاتهم وإنتاجهم وضرائبهم) والعسكرية والدينية والثقافية والاجتماعية.

هناك نصوص روائية تتضمن معلومات عن الموريسكيين، خاصة النصوص السياسية وحكايات الرحلات وبعض النصوص الدينية. ويمكن استخراج معلومات من النصوص الأدبية التى كُتبت فى تلك الفترة (مسرحيات وروايات) وبعض الوثائق الفنية تُعتبر أحد مصادر البحث العلمى فى مجال الموريسكيين، مثل اللوحات الموجودة فى متحف Caixa d'Estalvis de Valencia فى فالنسيا التى تصف تفاصيل طرد الموريسكيين وخروجهم من موانى فالنسيا ومن وهران، وقد رسم اللوحات فنان معاصر للأحداث.

وهناك نوع من المصادر خاص بحياة ومعتقدات الموريسكيين، وهى الكتابات التى خلفها الموريسكيون أنفسهم ووثائق «الجماعات» الإسلامية أو أقوالهم التى أدلوا بها أمام المسيحيين وهى موثقة فى ملفات محاكم التفتيش(*). كانت النصوص الدينية المكتوبة بهدف استخدامها داخل «الجماعات» الموريسكية محررة باللغة العربية أو بالإسبانية، وهناك وثائق محررة باللغة الإسبانية ولكن بحروف

---

(*) كثير من الأقوال التى اعترف بها الموريسكيون فى محاكم التفتيش تمت بعد تعرضهم للتعذيب، ومن ثم لا يمكن للباحث أن يطمئن إليها. وقد ورد فى كتاب بدرو لونغاس «حياة الموريسكيين الدينية» أن إحدى محاكم التفتيش كان يعمل بها شخص اسمه ليون: وكان له صيت ذائع فى انتزاع الاعترافات. (المترجم).

عربية (هى نصوص الأدب الألخميادو، وهى نصوص عظيمة القيمة لمن يريد التعرف على معتقدات الموريسكيين).

الآثار المادية التى خلفها الموريسكيون قليلة سواء فى إسبانيا أو فى شمال إفريقيا. وقد درست الآثار التى شيدها الموريسكيون فى تونس.

يجب أن نذكر أن كل هذه الوثائق موجودة فى إسبانيا وفى بلاد أوروبية وإسلامية (المغرب والنيجر والجزائر وتونس وليبيا ومصر وتركيا).

إن اكتشاف مصادر جديدة يجدد باستمرار نتاج البحث العلمى فى الدراسات الموريسكية التى تعتمد على مناهج بحث علمية فى تفسير الوثائق واستخراج المعلومات منها.

## قائمة مراجع وتحليل الدراسات

يبدأ التسلسل الزمنى للدراسات العلمية حول الموريسكيين اعتبارًا من عام ١٩٥٠، رغم أن كثيرًا من الدراسات السابقة على هذا التاريخ يتضمن مادة علمية يمكن الاستفادة بها[١٣]. وقد قام خوان ريغلا – فى مقدمة كتاب له يشمل ثلاث دراسات نشره عام ١٩٦٤[١٤] – بإجراء أول تقييم علمى للدراسات الموريسكية. وقد أدى ظهور دراسات علمية جديدة إلى كتابة ملخصات لهذه الأبحاث على مدى ذلك العقد[١٥]. وفى عام ١٩٧١ أعاد ريغلا نشر كتابه المذكور.

وقد شعر الباحثون بالحاجة إلى جمع الأبحاث العلمية حول الموريسكيين بشكلٍ دقيق بمناسبة مناقشة رسائل دكتوراه خلال عقد السبعينيات.

وجمع لوى كارداياك فى رسالته الجامعية (التى ناقشها فى مونبلييه فى مايو عام ١٩٧٣) المراجع الأساسية حول الموريسكيين، وقد درس كل من برنادرد فينسنت ودومينغيث أورتيث هذه المراجع وأضافا إليها مراجع أخرى[١٦]. كما

نشرت مرثيديس غارثيا أرينال - كنتيجة لرسالتها الجامعية - نصوصًا حول الموريسكيين وأضافت إليها قائمة مراجع علقت عليها[١٧]. ونشر ميكيل دى إيبالثا - بالتعاون مع رامون بينيت - قائمة مراجع حول الموريسكيين، وقام بالتعليق على بعضها[١٨]، وذلك فى مقدمة كتاب حول الموريسكيين المطرودين.

واصل الباحثون الثلاثة جمع المراجع وانضم إليهم باحثون آخرون، وقام كارداياك بتوجيه مارتين رافيار لجمع قائمة مراجع جديدة حول الموريسكيين اتسمت بالدقة[١٩]. وقامت مرثيديس غارثيا أرينال - بالإضافة إلى قيامها بجمع مراجع[٢٠] - بالإشراف على الرسالة الجامعية التى أعدها ميغيل أنخيل بونيس إيبارا حول اتجاهات الأبحاث الموريسكية منذ القرن السادس عشر وحتى وقتنا الحاضر[٢١]. واستمر ميكيل دى إيبالثا فى نشر قوائم مراجع خاصة بالموريسكيين فى بلاد المغرب بالتعاون مع محى الدين بن على وعبد الحكيم القفصى ونور الدين حليوى[٢٢]، وقوائم مراجع خاصة بالموريسكيين فى شرق الأندلس [تصوير ترجمة صفحتى ٢٢، ٢٣] بالتعاون مع كل من ماريا خيسوس باتيرنينا وأنطونيو كوتو وفرانثيسكو فرانكو[٢٣].

بالإضافة إلى هذه المحاور الثلاثة لجمع المراجع المتخصصة فى الموريسكيات يجب أن نذكر مصادر أخرى لباحثين أعدوا قوائم مراجع مختارة، فقد اهتم ريكاردو غارثيا كارثيل بتطور الدراسات الموريسكية فى اتجاه علم الاجتماع وأعدّ قائمة مختارة[٢٤]. وقد فتح عبد الجليل التميمى آفاقًا جديدة فى الأبحاث الموريسكية[٢٥] وقدم داريو كابانيلاس مؤخرًا دراسات عن الجانب الدينى عند الموريسكيين[٢٦].

هناك ثلاثة أحداث تؤكد على خصوصية الدراسات الموريسكية كمجال بحث علمى، ففى عامى ١٩٨٨، ١٩٨٩ نشرت أمينة مكتبة معهد التعاون مع العالم العربى باث فيرنانديث قائمتى مراجع حول المدجنين والموريسكيين[٢٧]. ثم قامت

كوتسويلو لوبيث موريّاس بإعداد قائمة مراجع حول الأدب الألخميادو ستُنشر في مجلة: *The Years Work in Modern Language Studies.*[٢٨]

وفي عام ١٩٨٩ بدأت عملية نشر قوائم مراجع حول هذه الموضوعات في مجلة الخاميا *Aljamía* التي يشترك في إصدارها باحثون من جامعة أوبييدو وأليكانتي[٢٩]. إن هذه المجلة التي نشرت ١٠٨ عنوانًا حول المدجنين و ٢٢٠ عنوانًا حول الموريسكيين هي دليل على حيوية مجال البحث العلمي في الموريسكيات[*].

وتتضمن مجلة الخاميا أيضًا قسمًا للأخبار والمؤتمرات والإصدارات تحت الطبع والمشروعات... إلخ. إنها تشمل مجال الموريسكيات وربما تتسع لمجالات أخرى[٣٠].

## الخطوط الرئيسية لمناهج البحث

لا نحاول أن نحلل في صفحات قليلة خطوط البحث في مجال الدراسات الموريسكية، فقد قام بهذا العمل باحثون سبق ذكرهم. لكننا نحاول هنا إلقاء الضوء على تعدد وجهات النظر الموجودة في هذا المجال العلمي.

يجب أن نوضح أن كل الاتجاهات العلمية في مجال الموريسكيات تتكامل ولا يغني بعضها عن البعض الآخر. لهذا فإن كل باحث وكل دراسة وكل مجموعة عمل يمكن أن تكون لكل منهم نقطة انطلاق. إن خطوط البحث الرئيسية تدل على ذلك. هذه الحقيقة الواضحة تفسر لنا كيف أن الأبحاث والدراسات نتيجة جهد مشترك كما سنوضح ذلك في الصفحات القادمة.

---

(*) في الوقت الحالي أصبحت هذه المجلة مرجعًا لا غنى عنه لمن يريد متابعة الدراسات الموريسكية وقد صدر العدد الأخير من هذه المجلة السنوية في حوالي خمسمائة صفحة تناولت عدة جوانب مهمة. (المترجم)

يمكن تقسيم الدراسات الموريسكية إلى مجموعتين متكاملتين: أبحاث يغلب عليها الطابع التاريخى، وأبحاث يغلب عليها الطابع الثقافى(*).

تهتم الأبحاث التى يغلب عليها الطابع التأريخى بالتعرف على الموريسكيين من خلال عصرهم ومجتمعهم. وتحلل المشاكل فتضع كل مشكلة فى إطارها الاجتماعى والسياسى، وتهتم بالسكان والموريسكيين من حيث عددهم وأماكن تواجدهم ومتوسط أعمارهم. كما تحلل الأبحاث التأريخية الآثار الاجتماعية والاقتصادية للموريسكيين، وهى آثار متشابكة لكن الوثائق الخاصة بها وفيرة. وهناك دراسات كثيرة خاصة بالعلاقات بين الموريسكيين والمجتمع المسيحى، وخاصة المواجهات بينهما.

أما الدراسات التى يغلب عليها الطابع الثقافى فتهتم بكتابات الموريسكيين أنفسهم: لغتهم (العربية أو الإسبانية قبل الطرد وفى منفاهم فى بلاد المغرب) والنصوص التى خلفوها (الأدب الألخميادو) والمعتقدات والشعائر الإسلامية وتبنى الموريسكيين لجوانب ثقافية إسبانية ثم ضياع هذه الثقافة تدريجيًا فى المنفى.

يمكن تبسيط هذين الاتجاهين على أساس موقف الباحثين: هناك باحثون يرون أن الموريسكيين عنصر مختلف من عناصر المجتمع الإسبانى فى القرنين السادس عشر والسابع عشر، وهناك باحثون يرون أن الموريسكيين جزء من العالم الإسلامى موجود فى إسبانيا. على أساس هذا التوجه أو ذاك يمكن ملاحظة أن الاختلافات تكمن فى وجهات نظر حول حقيقة واحدة.

هناك اختلافات فى مناهج وفى المجال العلمى الذى يتناوله الباحث فى إطار العلوم الإنسانية أو التأريخية. يمكن تقسيم الأبحاث إلى ثلاثة تخصصات تتعلق بكليات مختلفة فى الجامعة.

هناك خط فكرى متخصص فى الثقافة وعلم اللاهوت والعلوم الإسلامية

---

(*) يقصد الجانب الدينى. (المترجم)

والعلاقة بين المسيحية والإسلام، وهذا الخط يندرج فى إطار كليات الفلسفة وكليات علم اللاهوت.

وهناك خط لغوى متخصص فى اللغة وألفاظها ومشتقاتها وفى النصوص التأريخية والتحليل الأدبى، وهذا الخط يندرج فى إطار كليات فقه اللغة.

وهناك خط تأريخى متخصص فى علم الاجتماع والسكان والاقتصاد والسياسة، سواء فى العصور الوسطى أو فى القرنين السادس عشر والسابع عشر، ويندرج هذا الخط فى إطار علم الاجتماع والعلوم السياسية والاقتصادية.

## الملتقيات العلمية والمنشورات الجماعية

تُعد الملتقيات العلمية (مؤتمرات وندوات وموائد مستديرة... إلخ) تعبيرًا صادقًا عن حيوية الدراسات الموريسكية فى الأعوام العشرين الأخيرة. وهذه الملتقيات فرصة لتبادل المعلومات حول آخر الاكتشافات، وهكذا يمكن البدء فى إجراء أبحاث أخرى على أساس النقاش مع الزملاء، كما يؤدى نشر أعمال المؤتمرات إلى وصول هذه الأبحاث إلى أكبر عدد من الباحثين.

يمكننا أن نقول إن أول مؤتمر للدراسات الموريسكية هو الذى نظمه البارو غالميس دى فوينتيس وعُقد فى مدينة أوبييدو عام ١٩٧٢ تحت عنوان «حوار دولى حول الأدب الألخميادو الموريسكى». وقد نُشِرَت أعمال هذه المؤتمر بعد خمسة أعوام من انعقاده[٣١] ورغم أن المؤتمر كان اهتمامه الأساسى ينصبّ على ما كتبه المدجنون والموريسكيون - الأدب الألخميادو الموريسكى - إلا أنه تطرق إلى مجالات اجتماعية، وكان ذلك المؤتمر أيضًا بمثابة وعى جماعى بالروابط المشتركة التى تجمع بين الباحثين فى مجال الدراسات الموريسكية.

وفى عام ١٩٨٠ أدى الاهتمام بموضوع الموريسكيين فى إقليم فالنسيا إلى تنظيم «ندوة دولية حول الموريسكيين فى أليكانتى وإقليمها» فى جامعة أليكانتى.

كانت الأبحاث المقدمة فى الندوة تشمل قوائم مراجع حول موضوع الموريسكيين[٣٢]. لكن الجديد فى هذا الملتقى كان إدراك أنه لا يمكن دراسة الموريسكيين بمعزل عن دراسة من سبقوهم من المدجنين والأندلسيين فى المنطقة أو بمعزل عن مجمل الثقافة الإسلامية. فى هذا الملتقى أضيفت مجالات اجتماعية وإسلامية إلى المجالات اللغوية والأدبية التى غلبت على مؤتمر أوبييدو.

زاد توسع الموضوعات فى المائدة الدولية المستديرة والتى نظمها لوى كارداياك فى العام التالى وقد نشرت أعمال هذا الملتقى فى مجلد ضخم[٣٣]. خلال ذلك الملتقى تمخض التعاون العلمى بين الباحثين عن مبادرة الدكتور عبد الجليل التميمى بتأسيس اللجنة العالمية للدراسات الموريسكية التى اختير أعضاؤها التنفيذيون والتى يبعث فيها عبد الجليل التميمى النشاط منذ تلك الحين.

ويركز النشاط الجماعى للباحثين فى مجال الدراسات الموريسكية خلال السنوات الأخيرة فى ملتقيات ينظمها عبد الجليل التميمى وتُعقد فى تونس[٣٤].

وفى عام ١٩٨٣ عُقد فى تونس المؤتمر الدولى الثانى الذى نظمته اللجنة العالمية للدراسات الموريسكية تحت عنوان «دين الموريسكيين الأندلسيين وهويتهم ومصادر وثائقهم» وقد نُشرت أعمال المؤتمر فى مجلدين نظرًا لعدد المشاركين الكبير[٣٥]. وقد عزز المؤتمر توسع مجالات الدراسة وتعدد مناهج البحث، كما عزز اهتمام ومشاركة الباحثين العرب فى الدراسات الموريسكية، وهى مشاركة ستفتح آفاقًا جديدة أمام الدراسات الإسبانية حول الموريسكيين(*).

وفى عام ١٩٨٤ نظمت اللجنة العالمية للدراسات الموريسكية – بإشراف عبد الجليل التميمى – مائدة مستديرة حول «الأدب الألخميادو الموريسكى: التعددية اللغوية وعالم متشابك» عقدت فى تونس وشارك فيها عدد أقل من الباحثين مقارنة

(*) لا تزال المشاركة العربية فى هذا المجال ضعيفة، ونأمل أن تكون ترجمة عدة كتب موريسكية إلى العربية حافزًا يزيد من إسهامات الباحثين العرب. (المترجم)

بعدد المشاركين فى مؤتمر أوبييدو عام ١٩٧٢. وقد نشرت أعمال الملتقى فى مجلد يضم أبحاثًا تمثل إضافة مهمة فى مجال الدراسات الموريسكية[٣٦].

وفى عام ١٩٨٦ نظم الدكتور التميمى المؤتمر الدولى الثالث للدراسات الموريسكية حول «تطبيق الموريسكيين الأندلسيين للشعائر الإسلامية (١٤٢٢-١٦٠٩)» ونُشرت أعمال المؤتمر فى مجلد[٣٧]. وقد عزز المؤتمر أبحاث الدراسات الإسلامية التى برزت فى مجال الدراسات الموريسكية خلال العقدين الأخيرين وذلك على ضوء العناصر الآتية:

١- الاهتمام بالأدب الإسلامى المكتوب باللغة الإسبانية (دراسة الأدب الألخميادو على يد غالميس وآخرين).

٢- اهتمام مستعربين إسبان بمجال الدراسات الموريسكية (غارثيا أرينال ولابارتا وإيبالثا وآخرون).

٣- الرسالة الجامعية التى تقدم بها كاردياك والتى تُبرز الجانب الإسلامى فى المشكلة الموريسكية.

٤- انضمام مؤرخين مسلمين إلى مجال الدراسات الموريسكية (عنان والتميمى والقفصى ورزوق وآخرون).

وفى عام ١٩٨٩ عُقد فى مقر مركز الدراسات الموريسكية والتوثيق والمعلومات فى زغوان الذى يديره عبد الجليل التميمى المؤتمر الدولى الرابع للدراسات الموريسكية حول «مهن الموريسكيين الأندلسيين وحياتهم الدينية»، ونُشرت أعماله فى زغوان عام ١٩٩٠، ويجرى الآن الإعداد للمؤتمر الدولى الخامس للدراسات الموريسكية. إن عقد أربعة مؤتمرات بالإضافة إلى مائدة مستديرة فى تونس وزغوان بإشراف رئيس اللجنة العالمية للدراسات الموريسكية لا يدل فقط على دوره الكبير كمنظم للملتقيات العلمية، بل يدل كذلك على ارتباط واستمرارية الدراسات التى يعدها باحثون فى مجال الموريسكيات.

وفى نهاية عام ١٩٩٠ عُقد مؤتمر دولى حول «طرد الموريسكيين وآثاره فى العالم الإسلامى وفى العالم المسيحى» فى سانت كارليس رابيتا التى خرج منها فى عام ١٦١٠ ما يزيد عن أربعين ألف موريسكى من أراغون وقطالونيا. عقد المؤتمر تحت رعاية اللجنة العالمية للدراسات الموريسكية وتنظمه نائب رئيس اللجنة ميكيل دى إيبالثا. ويدخل هذا المؤتمر، الذى عالج موضوعًا محددًا، فى سلسلة الملتقيات العلمية التى تُسهم فى تقدم علم الدراسات الموريسكية.

وقد خُصص للموريسكيين جزء من أعمال مؤتمر مغاربى عُقد حول موضوع سقوط غرناطة وضياع الأندلس: «الملتقى التاسع للفكر الإسلامى» (تلمسان، الجزائر عام ١٩٧٥). كانت المحاضرات التى أُلقيت حول الموريسكيين جديدة، وقد نشرت أعمال المؤتمر فى طبعتين[٣٨]. هناك موضوعان رئيسيان يوضحان رؤية العرب لموضوع الموريسكيين برزا فى المناقشات:

١- اعتبار أن الموريسكيين هم آخر مسلمى الأندلس.

٢- علاقة الموريسكيين بالدولة العثمانية فى القرن السادس عشر.

يجب أن نذكر أيضًا – فى مجال الدراسات الموريسكية – المؤتمرات التى تُعقد حول المدجنين والتى تُعقد فى طرويل. رغم أن المداخلات تتعلق بالمدجنين بشكلٍ أساسى فإنها تنفتح بالتدريج على الفترة التى أعقبت عصر المدجنين، أى على الموريسكيين.

وليست المؤتمرات هى الشكل الوحيد للعمل الجماعى، ففى افتتاح المائدة المستديرة لعام ١٩٨٤ تمت الإشارة إلى أنه منذ القرن التاسع عشر هناك جهود لفهم نصوص الأدب الألخميادو، وأن هذه الجهود لها ميزة واضحة: إنها ثمرة عمل جماعى»[٣٩].

وتشير الافتتاحية إلى كتاب «مجموعة النصوص الألخميادية» (١٨٨٨)

وإلى كتاب «مخطوطات عربية وألخميادية في مكتبة المجموعة» (١٩١٢) كثمرتين لفريق عمل يتكون من خوليان ريبيرا ومساعديه[٤٠].

في إطار العمل الجماعي الذي يميز الأبحاث الموريسكية تجدر الإشارة إلى ثلاثة مجلدات أشرف عليها كل من ميكيل دي إيبالثا ومصطفى زبيس (حول الموريسكيين المطرودين وتوطينهم في المغرب)[٤١] ولوي كارداياك وبرنارد فينسنت (حول الموريسكيين ومحاكم التفتيش)[٤٢] هذه المجلدات نماذج لسهولة التعاون بين الباحثين في هذا المجال العلمي.

نشير في النهاية إلى مجلدين مهمين كانا ثمرة عمل جماعي ويغلب عليهما موضوع الأدب الألخميادو: أتحدث عن كتاب تكريم ألبارو غاليميس دي فوينتس (الذي صدر في ثلاثة أجزاء) والكتاب الذي أصدرته مجلة نويبا ريبستا دي فيلولوخيا إسبانيكا عام ١٩٨١ وخصصته للأدب الألخميادو[٤٤].

## مراكز الأبحاث المتخصصة

هذه الجهود التي نراها من أبحاث فردية وجماعية وملتقيات ومؤتمرات تقف وراءها مؤسسات وباحثون متخصصون. نتساءل هنا عن إمكانية وجود مؤسسات تُعنى بالدراسات الموريسكية كعلم أو كمجال خاص.

المؤسسات الأكثر أهمية التي تُعنى بالأبحاث هي الجامعات في عديد من البلدان، فالجامعات هي التي تزود الباحثين بالمادة العلمية وتمنحهم الوقت اللازم. وبالإضافة إلى الجهود الفردية المتميزة يمكن أن نشير إلى جامعات بها مجموعات عمل، ففي إسبانيا هناك جامعات أليكانتي وبرشلونة وقرطبة وغرناطة ومدريد المركزية وأوبييدو وسانتاندير وسرقسطة، أما في خارج إسبانيا فنذكر جامعات الجزائر ومونبلييه وباسولس وبويرتوريكو وتورنتو وتوبينغا Tubinga وتونس

وفانكوفر Vancouver. ومن المنتظر أن تزيد فرق العمل فى السنوات القادمة فى جامعات أخرى.

لكن الجامعة ليست هى المكان الوحيد الذى يقوم بدراسات حول الموريسكيين، فهناك مقران للمجلس الأعلى للبحث العلمى فى مدريد وبرشلونة بهما فرق عمل متخصصة فى الدراسات الموريسكية: مرثيديس غارثيا أرينال (القرن السادس عشر) وماريا تيريسا فيرير (فترة المدجنين فى العصور الوسطى). ومن الملفت للنظر أن الدراسات حول الموريسكيين يقوم بها مدرسون فى التعليم الثانوى وموظفو أرشيفات ومؤرخون محليون... إلخ، وكل هؤلاء ينشرون أبحاثًا قيّمة فى شتى المجالات.

يجب أن نذكر أيضًا مؤسستين متخصصتين فى الدراسات الموريسكية، والمؤسستان موجودتان فى تونس.

المؤسسة الأولى بدأت نشاطها اعتبارًا من عام ١٩٧٠ وهى مركز الدراسات الإسبانية الأندلسية الذى أسسه سليمان مصطفى زبيس داخل إطار المعهد الوطنى للآثار والفنون التابع لوزارة الثقافة التونسية. وقد قام فريق العمل فى هذا المركز بجهد مشكور تمثَّل فى جمع بيانات عن الأندلسيين وأحفادهم فى تونس، خاصة فيما يتعلق بالآثار والأرشيفات وأسماء البلاد والعائلات. ونشر المركز عدة كتب حول الموضوع، ويشترك أعضاء المركز - خاصة زبيس والقفصى - بأبحاثهم فى ملتقيات وإصدارات حول الموريسكيين وأحفادهم فى تونس.

المؤسسة الثانية هى مركز الدراسات والأبحاث العثمانية والتوثيق والمعلومات (سيرمدى) وهى مؤسسة خاصة أسسها الدكتور عبد الجليل التميمى فى زغوان على مسافة ٦٠ كيلومترًا جنوب العاصمة تونس. وتحتوى المؤسسة على مكتبة وقاعات للدراسة وأماكن يقيم فيها الباحثون، والمؤسسة هى المقر الحالى للجنة العالمية للدراسات الموريسكية التى يرأسها الدكتور التميمى. كثير من

الدراسات التى تصدرها المؤسسة لها علاقة بالموريسكيين، وقد أشرنا إلى بعضها فيما سبق(٤٥). من الواضح أن هذه المؤسسة رغم بُعدها الجغرافى عن الوثائق الإسبانية ورغم افتقارها إلى بعض المصادر بالإسبانية فإن لها مستقبلا مهما وربما يكون أساسيًا فى دراسة موضوع الموريسكيين فى إطارهم الإسلامى والمتوسطى(*).

## مراكز النشر المتخصصة

تعتمد الموريسكيات – كغيرها من المجالات العلمية – على بنية قوية تصدر عنها الدراسات. صحيح أن الدراسات العلمية حول الموريسكيين تظهر فى دور نشر ومجلات متعددة. هذا يُعزى إلى أن موضوع الموريسكيين يشكل جزءًا من إطارات ثقافية وعلمية، سواء فى إسبانيا أو فى العالم العربى وفى مجال الاستعراب والدراسات الإسبانية. لكن هناك بعض المؤسسات التى تصدر مجموعات كتب ومجلات متخصصة فى هذا المجال العلمى.

يقوم مركز سيرمدى المذكور بنشر أعمال المؤتمرات التى تنظمها اللجنة العالمية للدراسات الموريسكية، بالإضافة إلى إصدار كتب وترجمة كتب حول الموريسكيين(٤٦). تفسح المجلة التاريخية المغاربية المجال لنشر مقالات علمية حول موضوعات خاصة بالمدجنين والموريسكيين بالإضافة إلى موضوعات أخرى تتعلق بالتاريخ الحديث.

هناك مركز مهم آخر يُعنى بنشر الدراسات العلمية حول الموريسكيين وهى دار النشر غريدوس Gredos فى مدريد، إذ تنشر سلسلة «مجموعة الأدب الألخميادو الموريسكى» بإشراف الدكتور ألبارو غالميس دى فوينتيس. وقد نُشرت

(*) مؤخرًا تم تغيير اسم المؤسسة ليصبح «مؤسسة التميمى للبحث العلمى والمعلومات» كما تم نقل مقرها إلى تونس العاصمة. (المترجم)

كذلك أعمال المؤتمر الذى عُقد فى أوبييدو عام ١٩٧٢ وكتاب تكريم الدكتور غالميس دى فوينتيس[٤٧]. كما نشرت دراسات حول النصوص التى ألّفها آخر مسلمى إسبانيا.

ومجلة «شرق الأندلس» التى تصدرها جامعة أليكانتى هى الآن المجلة العلمية الوحيدة التى تخصص قسمًا للمقالات العلمية حول المدجنين والموريسكيين، وذلك منذ أول إصدار لها عام ١٩٨٤. وتشير هذه الدراسات فى معظمها إلى موضوعات خاصة بالمدجنين والموريسكيين فى شرق الأندلس.

أخيرًا وكتتويج لهذه الدراسات المتخصصة فى الموريسكيات نذكر مجلة ألخاميا *Aljamía* التى تصدرها جامعة أوبييدو اعتبارًا من عام ١٩٨٩ والتى تسعى إلى جمع كل الأخبار والإصدارات الخاصة بهذا المجال. وتهدف المجلة إلى أن تكون أداة عمل للباحثين ووسيلة من وسائل التعريف بنشاطهم. إن مجلة ألخاميا هى صوت ومرآة الدراسات الموريسكية كعلم تاريخى فى الوقت الحاضر.

# الهوامش

(١) نص قرار طرد أوائل الموريسكيين من مملكة فالنسيا الصادر فى ٢٢ سبتمبر عام ١٦٠٩ والمنشور بصيغته الكاملة فى عدة مصادر منها:

Boronat y Barrachina: *Los moriscos españoles y su expulsión*, Valencia, 1901,I, pp. 190-193.

(٢) هذا هو المصطلح الذى استخدمه منظمو المؤتمر الذى يدعو إلى إعادة الصفة الأراغونية إلى كل المنفيين السياسيين من أراغون على مدى التاريخ، وقد نُشرت أعمال المؤتمر فى مجلدين:

*1-Destierros aragoneses I- Judíos y Moriscos. Penencias y comunicaciones.*

*2 – El exilio del siglo XIX y la Guerra Civil. Penencias y comunicaciones, Saragoza, 1988.*

(٣) الكتاب من تأليف دومينغيث أورتيث وبرنارد فنسنيت، مدريد عام ١٩٧٨.

(٤) محمد عبد الله عنان: «نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين»، القاهرة، ١٩٤٩

(٥) انظر التقديم الرائع لموضوعات الدراسات عن الموريسكيين والذى تحدث عنه غارثيا كارثيل:

La historiografía sobre lso moriscos españoles: «aproximación a un estado de la cuestión», *Estudis*,6, 1972, pp.71-99.

(٦) F. Marquez Villanueva «El morisco *Ricote y la hispana Razón de Estado» Personajes y temas del Quijote*, Madrid, 1975.

(٧) انظر الجزء الخاص بموريسكيى الجزائر

(٨) انظر مقال سفير إسبانيا أ. لا سيرنا:

*«La Tunisie et l'Espagne a l'heure actuelle»*

وهو منشور فى كتاب:

Mikel de Epalza y R. Petit: Recueil d'Etudes sur les Moriscos espagnols en Tunisie, Madrid, 1973.

(٩) نلاحظ هذه التحفظات أحيانا فى وسائل الإعلام وفى الدوائر الدبلوماسية الإسبانية. هذا ما حدث مثلا إزاء الاجتماع الذى نظمه المسلمون فى سان فيرناندو (كاديث) فى صيف عام ١٩٨٩، وإزاء مؤتمر الجامعيين فى تارأغونا فى شتاء عام ١٩٩٠.

(١٠) M.A. Bunes: *La imagen de los musulmanes y del Norte, de Africa en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*, Madrid, 1989.

(١١) انظر تعريف المصطلحين واختلافاتهما فى معجم الأكاديمية الملكية. فى اللغة القطالونية يستخدم مصطلح andalusin للدلالة على الأندلس، أما فى اللغة الفرنسية فتستخدم كلمة andalou للدلالة على إقليم أندلوثيا وتستخدم كلمات d'Al Andalus للإشارة إلى ما هو أندلسى.

(١٢) توجد كلمة «موريسكى»morisco فى وثائق دينية مثل سجل التعميد فى كريبينت Crevilent بإقليم أليكانتى الذى يشير إلى الموريسكيين فى أوائل أكتوبر وأوائل ديسمبر عام ١٦٠٩. انظر:

O. Cardenell, Cortés: *Els ultims serrains Crevillentins*.

(١٣) انظر: الملاحظة رقم ٥.

(١٤) J. Regla: *Estudios sobre los moriscos*, 1964.

(١٥) R. Carande: *Estudios de historia I. Temas de historia de España*, Barcelona. 1989 pp.381-402.

R. Arie. J. Pignon)en M. Epalza –R. Petit. O.cit, pp.64 - 76

(١٦) P. Chaunu (en García Carcel: op. Cit. P.77).

L. Cardaillac: *Morisques et Chretiens: un affrontemente polemique* (1492-1640), Paris, 197).

هناك قائمة مراجع فى الترجمة الإسبانية التى أعدتها غارثيا أرينال، وهنـــاك قائمة مراجع أيضًا فى كتاب دومينغيث أورتيث وبرنارد فنسنت.

(١٧) انظر كتاب «الموريسكيون» لغارثيا أرينال. انظر أيضًا رسالتها الجامعية:

*Inquisión y moriscos. Los procesos del tribunal de Cuenca*, Madrid, 1975.

(١٨) مرجع مذكور ص ٥-١٥، وقد أُشير إليه فى مقدمات الكتب المنـــشورة وفـــى الدراسات المترجمة فى المجلد. وقد علّق ميكيل دى إيبالثا على قائمة المراجع فى دراسته:

Recherches receites sur les euigretious des Moriques, en Tuuicer, les cdriers de Tunisie, Tuinez, XVIII, II. 69-70, «Trabajos actuales sobre Tunez, desde el siglo XVII en nuestros días», *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisco, Oviedo* - Madrid, 1976 M.427-444.

(١٩) M. Ravillard: *Bibliographie commente des Morisques*. Documentc imprimés de leu origine a 1978. Diplome d'Etudes Approfondies, Universidad de Argel, 1979; «*Los moriscos en Besberia* «, Nueva *Revista de Filología Hisánica*, Mexico. XXX,1981, pp.617-627.

(٢٠) انظر الملحوظة الهامشية رقم ١٧. انظر كذلك:

"Últimos estudios sobre los moriscos. Estado de la cuestión", *Al Qant iara*, Madrid, IV, 1983. pp. 101-114.

(٢١) M.A. Bures: *Los moriscos en el pensamiento historico*, Madrid,1983.

وهناك فصل خاص بالموريسكيين في رسالته الجامعية حول صورة المسلم وشمال إفريقيا في إسبانيا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، مدريد،١٩٨٩.

(٢٢) "Recherches sur les Morisques Andalus au Magreb" *Revie l'Histuire Maghrebine*, Tunez, 13-14, 1979.

(٢٣) انظر:

M. de Epalza – M.J.Paternina – A.Couto: Moros y moriscos en el Levante Peninsular (*Sharq Al-Andalus, Aliante*, 184. Apéndices con F. Franco Sanchez, *Sharq Al-Andalus. Alicante*, 1, 1984, pp. 213-248; 2. 1985 pp. 215 - 232;3, 1986, pp. 267-286; 4, 1987, pp.291-347; 5, 1988, pp.259-291.

(٢٤) مرجع مذكور. انظر الدراسة الحديثة الآتية:

**A. Vila Moreno: «La expulsión de los moriscos: problematica y estado actual de la cuestión», Academia de Cultura Valenciana, Serie Histórica, Valencia,2,1987, pp.48-80.**

(٢٥) Perspectivas de la recherche d'histoire morisque», Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos, Zaghouan, 1989, pp. 173-176.

(٢٦) D. Cabauelas: «*Estudio preliminar*»

مقدمة لكتاب بدرو لونقاس «حياة الموريسكيين الدينية» وفيها قدر من التحيز.

(٢٧) P.Fernandez: «Mudejares. Reperterio Biliográfico», *Cuadernos de la Biblioteca Islámica* «Felix María Pareja», Madrid,18,1988; «*Moriscos. Reporterio Bibliográfico*, Idew,19,1989»

(٢٨) Aljamía, Oviedo,2,1990, p.14.

(٢٩) *Aljamía Boletín de Información Biliográfica*, Oviedo,1,1989;2,1990.

(٣٠) فى قوائم مراجع الدراسات العربية المتخصصة والكاملة مثل القوائم التى نشرتها مجلة شرق الأندلس (جامعة أليكانتى)، فى السنوات الأخيرة، إعداد كل من إيبالثا وب. بالانيا وفرانكو.

(٣١) *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca*, Madrid.

(٣٢) انظر الملاحظة الهامشية رقم ٢٣

(٣٣) *Les Morisques et leur temps*, Paris, 193a

(٣٤) M. de Epalza "congresos y publicaciones de historia arabe en época Otomana (Tunez)", *Awraq*, Madrid, IX, 1983.

(٣٥) *Religian, Identite et Sources Documentaires sur les Morisque Andalous*, Tunez, 1984.

(٣٦) *La litterature aljamiado – morisque: hydridisme linguistique et unives discursif*, Tunez, 1986.

(٣٧) *Las practicas musulmanas de los moriscos andaluces (1492-1609)*, Zaghouan, 1989, pp. 10-189.

(٣٨) مجلة «الأصالة» عدد خاص، السنة الرابعة، العدد ٢٧، سبتمبر– أكتوبر١٩٧٥ (١٣٩٥هـ).

محاضرات ومناقشات للملتقى التاسع للفكر الإسلامى، المجلد الأول، ١٩٧٩ (١٣٩٩هـ).

(٣٩) M. de Epalza. Op.cit.

(٤٠) P. Gil-J. Ribera- M. Sanchez: (olección de textos aljamiados, zaragoza, 1888.

J. R. bera – M. Asin y otros: *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid, 1912.

(٤١) M. de Epalza-R.Petit: *Recueil d'Etudes sur las Morisques Andalous en Tunisie*, Madrid, 1973.

S.M. Sbiss-A.H. Gafsi –M. Boughnami – M. de Epalza: *Etudes sur les Morisques Andalous*, Tunez, 1983.

(٤٢) *Les Morisques et l'Inquisition*, Paris, 1990.

(٤٣) *Homenaje a Alvaro Galmes de Fuentes*, Oviedo –Madrid, 1985.

(٤٤) *Nueva Revista de Filologie Hispánica*, Maxico, XXX, 1981, na 1.

(٤٥) انظر الملاحظات الهامشية أرقام ٣٥، ٣٦، ٣٧.

(٤٦): ترجمة جزئية لكتاب كاردينالك (تونس ١٩٨٣) ولكتاب بلزالقت عن صورة المسلم في الأدب الإسباني. نُشِرَ أيضًا كتاب د. عبد الجليل التميمي حول الدولة العثمانية وقضية الموريسكيين، زغوان، ١٩٨٩.

(٤٧): انظر الملاحظتين ٤١، ٣١، وقد نُشرت سلسلة CLEAM عشر كتب حتى عام ١٩٩٠.

## الجزء الأول

# الموريسكيون
# أو آخر مسلمي إسبانيا

إن تحليل الأصل اللغوى لكلمة «موريسكى» لا يعنى أننا قتلنا الموضوع بحثًا، وأننا تحدثنا عن كل ما يعنيه اللفظ بالنسبة للمؤرخ. إذا كان اللفظ مشتقًا من كلمة «مورو» moro فإن معناه سيتحدد على ضوء العصر الذى قيل فيه: مجموعة بشرية من الموريسكيين وسط المجتمع الإسبانى فى القرنين السادس عشر والسابع عشر.

يمكننا إذن أن نحدد موقع هذه الجماعة البشرية وفقًا لرأيين يكمل أحدهما الآخر: يمكن اعتبار الموريسكيين كجماعة مختلفة داخل المجتمع الإسبانى، تختلف لأن أصلها إسلامى، ولأنها تعيش بشكل إسلامى وتُدرس خصائص المجموعة بمقتضى درجة اندماجها فى المجتمع الإسبانى. إنها نظرة إسبانية محضة وتنطلق وجهة نظر علم الاجتماع فتعتبرهم كأقلية. إن ماضيهم وارتباطهم بالعالم الإسلامى عمومًا وبالأندلس خصوصًا يشكل جزءًا من واقع القرن السادس عشر، لكن كل ذلك ليس إلا مجرد عُنصر أو عامل من عوامل تهميشهم فى المجتمع الإسبانى. كان طردهم نتيجة لذلك التهميش، وكان قرار الطرد قد جاء بناءً على رغبة المجتمع المسيحى الأوروبى فى توحيد الصبغة، ونتيجة لرفض المجتمع الإسبانى لكل ما يعنيه العالم الإسلامى المعاصر له، سواء فى البحر المتوسط أو فى وسط أوروبا (شمال إفريقيا وتركيا).

هذه هى نظرة إسبانية لموضوع الموريسكيين وهى تتفق مع وجهة نظر أخرى وتكملها. هكذا تم تقديم الموضوع فى الكتابات التاريخية الغربية. إنه موضوع خاص «بتاريخ إسبانيا». ولما كانت غالبية الوثائق المتعلقة بالموريسكيين إسبانية - لأن إسبانيا هى المكان الذى عاشوا فيه - فإن وجهة النظر هذه سيطرت على الدراسات الموريسكية.

وجهة النظر الأخرى هى الإسلامية أو الخاصة بتاريخ المجتمعات الإسلامية عمومًا والتى يدخل فيها تاريخ الأندلس.

من وجهة النظر الإسلامية، كان الموريسكيون هم أواخر المسلمين فى الأندلس وهم يدخلون بالتالى فى مجتمع إسبانى يناصبهم العداء لأنهم مختلفون عنه. إذا كان الموريسكيون مسلمين وشرقيين ويتحدثون العربية، فإن المجتمع الإسبانى فى القرنين السادس عشر والسابع عشر كان مسيحيًا وأوروبيًا ويتحدث لغة رومانية. دراسة الموريسكيين من وجهة النظر هذه تتركز على هويتهم الإسلامية مضافًا إليها عناصر اكتسبوها من المجتمع الإسبانى الذى عاشوا فيه. إن الموريسكيين - من وجهة النظر هذه - يشكلون جزءًا من «تاريخ الإسلام» ومن «تاريخ الأندلس». إن حياتهم فى الممالك الإسبانية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ليست إلا مرحلة خاصة من تاريخ الإسلام فى إسبانيا. ما هو إسلامى، وما هو أندلسى يحدد هوية الموريسكيين، أما المجتمع الإسبانى الأوروبى فهو شىء عارض.

هذه هى وجهة النظر التى عاش فيها معظم الموريسكيين الذين لانكاد نسمع صوتهم وسط قلة الوثائق المحفوظة ووسط الأبحاث العلمية التى قام بها مؤرخو الأندلس من عرب ومستعربين. لهذا كان عنوان الجزء الأول من هذا الكتاب «الموريسكيون أو آخر مسلمى إسبانيا».

إن العنصرين اللذين يحددان المشكلة ليسا قابلين للتبادل مع أنهما يتحدثان

عن مجموعة بشرية واحدة. إن الموريسكيين (وهم أولئك المسيحيون الذين كانوا مسلمين حسب تعبير عصرهم) يتميزون بأصلهم الإسلامى ويوصفون بأنهم جزء من المجتمع الإسبانى المسيحى. أما «آخر مسلمى إسبانيا» فهو وصف يركز على صفتهم الإسلامية لكنه يميزهم بوضعهم فى مجتمع إسبانى مسيحى.

إسبانيا، فى وجهتى النظر الخاصتين بالمشكلة الموريسكية، ليست مجرد مجموعة ممالك تخضع لتاج واحد فى القرن السادس عشر، بل هى مشروع سياسى يشمل شبه جزيرة إيبيريا ويُقصى الموريسكيين المسلمين.

فى الجزء الأول من الكتاب، والذى نخصصه للموريسكيين قبل طردهم، ننطلق من وجهة نظر دارسى الإسلام، أى انطلاقًا من وعى الموريسكيين أنفسهم كمسلمين لفهم واقعهم الإسبانى. لن نضع فصلاً عن «تاريخ إسبانيا» يدخل الموريسكيين فيه كمجموعة بشرية، بل سنكتب فصلاً عن «تاريخ الموريسكيين» داخل إطار مجتمعهم الإسبانى. لن نتحدث عن الموريسكيين «كمسيحيين أشرار» يهمشهم المجتمع الإسبانى، بل سنتحدث عنهم « كمسلمين مخلصين» وسنحاول فهمهم فى إطار مجتمع إسبانى ناصبهم العداء حتى طردهم منه فى أوائل القرن السابع عشر.

# الفصل الأول

## أصل الموريسكيين
## فى القرن السادس عشر

يُعَّرف السكان الموريسكيون فى الممالك الإسبانية فى القرن السادس عشر بأصلهم الذى يختلف عن أصل بقية مواطنى التاج الإسبانى. من المناسب إذن أن نحلل عناصر اختلاف أصلهم وأن نحدد قيمة كل عنصر من هذه العناصر.

يبدو من الواضح أن الموريسكيين لم يكونوا يختلفون من الناحية العنصرية عن بقية السكان فى إسبانيا. لقد ترك لنا المؤلفون الإسبان فى القرن السادس عشر وصفًا كاملاً للموريسكيين. كان وصفًا ثقافيًا (لغة، ملابس، ألعاب، أشكال التعبير وأنماط الحياة) ولم يكن يعتمد على الصفات الجسدية. هناك نصوص تقول صراحة إنه لولا اللغة العربية أو طريقة نطقهم للإسبانية لما أمكن تمييزهم عن المسيحيين، إذ كانوا يلبسون أزياءهم ويتصرفون مثلهم.

هذا التأكيد العام يعود إلى الأصل العنصرى الواحد لمسلمى الأندلس الذين كان معظمهم من أهل إسبانيا الأصليين.

رغم أنه لم يكن من السهل تمييز الموريسكيين عن غيرهم استنادًا إلى مظهرهم الخارجى أو إلى شكلهم الجسدى، فإنه كان يمكن تمييزهم فى مجالات ثقافية.

أول عناصر الثقافة الموريسكية هو العنصر الدينى وارتباطهم الحميم بالإسلام. كان انتماؤهم إلى الإسلام هو الذى يشكل هويتهم من حيث إيمانهم بالله

وعلاقاتهم الأسرية ومن حيث كونهم جزءًا من المجتمع. إن تبنّي الشكل الإسلامى من قبل الموريسكيين والموريسكيات فى إسبانيا فى القرن السادس عشر سيجعلهم يفرّقون بين ما هو رئيسى وما هو ثانوى.

إن الأصل التقليدى الإسلامى للموريسكيين يفسر استمرارهم كمجموعة على مدى القرن السادس عشر، منذ تنصيرهم الإجبارى وحتى طردهم النهائى من إسبانيا. حاول بعض الأفراد التخلى عن أصله فخرج عن الإسلام، وحاولت المجموعة تبنى عادات جديدة لا تخالف الإسلام لكى يمكنها أن تتعايش بشكل أفضل مع بقية الإسبان. لكن رغم اختلاف مستوى تطبيق الموريسكيين للإسلام فإن أصلهم الإسلامى هو سبب طردهم من وطنهم إسبانيا.

بين العناصر الأساسية فى الإسلام والعادات التى يمكن أن تختلف، كان هناك عنصر ما يشير إلى أصلهم المختلف.

أول هذه العناصر هى اللغة العربية التى كانوا يحافظون عليها والتى كان المسيحيون يؤاخذونهم عليها. كانوا يحافظون على اللغة العربية، وكانوا يستعملونها. كانوا على الأقل يقدسونها كلغة الدين، وإن لم تكن لغة جنسهم.

كان هناك عنصر آخر داخل ثقافتهم وهو عنصر المأكولات والمشروبات. كانوا يفضلون مأكولات بعينها كلحم الضأن، والحلوى، وكانوا يتجنبون أشياء أخرى كالخنزير والخمر. كانت لهم أشياء تميزهم كالملابس والموسيقى وأشكال التعبير عن الفرح... إلخ، خاصة أهل غرناطة الذين اندمجوا مؤخرًا فى أنماط حياة المسيحيين الإسبان.

لكن الوعى بالأصل التاريخى المختلف عن بقية الإسبان هو الذى كان يميزهم عن غيرهم. هذا الأصل التاريخى هو الذى يفسر تميز الموريسكيين كمجموعة بشرية. لهذا فمن المفيد أن نتحدث فى هذا الفصل عن الأصل التاريخى للموريسكيين فى إسبانيا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر.

لا يمكننا أن نلخص هنا ثمانية قرون من تاريخ أهل الأندلس تحت الحكم الإسلامى منذ تولى السلطة عام ٧١١ حتى فُقدانها بضياع مدينة غرناطة عام ١٤٩٢. هناك قوائم مراجع بلغات مختلفة عن تاريخ الأندلس، وتقدم هذه المراجع موجزًا سهل القراءة[١]. إن تذكر ذلك التاريخ لاغنى عنه لفهم الموريسكيين، رغم أننا سنتحدث فقط عن العناصر الأكثر أهميةً.

فيما يتعلق بأصل الإسلام فى الأندلس؛ فإن الموريسكيين والمسلمين بصفة عامة، كانوا يعتبرون أن قيام سلطتهم فى إسبانيا كان شرعيًا تمامًا، على الأقل لأسباب ثلاثة. السبب الأول: هو أن الإرادة الإلهية هى أن تكون الأرض كلها تحت السيطرة السياسية للمسلمين التى تمثلها دولة النبى محمد وخلفائه وممثليهم. ثانيا: لأن الجيش الإسلامى قد انتصر فى معركة حربية على القوط الذين كانوا يحكمون إسبانيا؛ وعليه فقد انتقلت السلطة الشرعية التى يمثلها القوط إلى السلطة الأكثر شرعيةً والتى يمثلها الخلفاء فى دمشق. ثالثًا: لأن غالبية سكان شبه الجزيرة - أجداد الموريسكيين - قد اعتنقوا الإسلام وعاشوا قرونًا كمسلمين فى شبه الجزيرة.

كان المسلمون يشكلون الغالبية العُظمى من سكان إسبانيا التى أصبح اسمها الأندلس. كان الاستثناء هو وجود أقلية يهودية وأقلية مسيحية وبعض المسيحيين المتمردين وبعض مهاجرى الشمال الذين كانوا يستولون بالتدريج على أراضٍ من أصحابها الشرعيين وهم المسلمون.

لم يكن لدى الموريسكيين شك - خلال القرن السادس عشر - إذن فى هوية صاحب الحق الشرعى فى السلطة فى إسبانيا أو فى هوية الدخلاء. وجهة النظر هذه نجدها فى نصوص أو نبوءات حول مستقبل إسبانيا نُسِبَ بعضها إلى شخصيات سابقة على الإسلام مثل القديس إيسيدرو الإشبيلى.

بعد أن تم تثبيت دعائم السلطة الإسلامية فى إسبانيا التى سماها العرب

«الأندلس» بدأت السلطة بالتدريج فى نشر الإسلام فى المجتمع بحركة لا ندرى مدى سرعتها. كان نشر الإسلام أسهل فى المدن حيث مركز السلطة الإسلامية، لأن الزعماء المشرقيين وزعماء الإسبان الذين أسلموا (الموالى) قد استقروا فى المدن. لكن العلاقات الاقتصادية بين الريف والمدينة كانت مستمرة بحيث كانت أنماط الحياة فى المدن (التى كانت تتأثر بالتدريج بالإسلام وبالثقافة الشرقية) تؤثر على نشر العادات الشرقية والثقافية الإسلامية فى كل أنحاء الأندلس.

وقد أدى استيلاء المسيحيين على مناطق إسلامية (خاصة من القرن العاشر إلى القرن الثانى عشر) إلى هجرة الطبقة الحاكمة المسلمة، وإلى تحول السكان الريفيين (وقد كان إسلامهم ضعيفًا) إلى المسيحية فى أقصى شمال إسبانيا.

لكن الاستيلاء على البلاد الإسلامية فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر (وادى نهر إيبرو وباليارس وفالنسيا ومرسية وحوض نهر الوادى الكبير ومنطقة الغرب البرتغالية) أدى إلى هجرة معظم أفراد الطبقات الحاكمة المسلمين إلى مملكة غرناطة الإسلامية أو إلى «العدوة الأخرى» إلا أن بعض المسلمين بقوا فى الممالك المسيحية يدينون بالإسلام ويحافظون على ثقافتهم: المدجنون هم الذين سبقوا الموريسكيين، وقد ورث هؤلاء عنهم أنماط الحياة الإسلامية.

هذا الميراث الدينى والثقافى لمسلمى الأندلس الذى يشمل كل نواحى الحياة يتضح بصفة خاصة فى التراث الدينى والعائلى: التقويم، النظافة، المأكولات والمشروبات، بنية الأسرة، قوانين الميراث... إلخ. إنه أصل كل عناصر الحياة الإسلامية التى عاشها الموريسكيون.

لم يحدث مطلقًا أن تحولت كل إسبانيا إلى مسلمين، فلم تكن هناك ضرورة لأن يكون كل السكان مسلمين، فالدين الإسلامى يُقر فى تشريعه بأنه «لا إكراه فى الدين»، وأن بإمكان كل منْ يؤمن بالله (كاليهود والمسيحيين والمجوس(*)) أن يعيش

---

(*) المجوس ليسوا من أهل الكتاب. (المترجم)

فى المجتمع الإسلامى بمقتضى عهد خاص. لهذا عاشت فى الأندلس الإسلامى جماعات مسيحية ويهودية فى منطقة أندلوثيا، خاصة قرطبة، وفى مناطق جبلية شمالية فى ممالك مسيحية. كانت سلطات قرطبة تُطلق عليهم اسم «رعايا مسيحيين متمردين» وكان هؤلاء يتعرضون لحملات سياسية وعسكرية بين القرنين الثامن والحادى عشر.

كان «استقلال» المسيحيين واليهود فى المجتمع الإسلامى مهمًا فى تاريخ مسلمى الأندلس لأن المدجنين والموريسكيين اعتبروا ذلك الاستقلال نموذجًا للوضع الذى يريدونه هم داخل المجتمع المسيحى. كوَّن المدجنون والموريسكيون جماعات مستقلة تحترم السلطة المسيحية وتدفع لها الجزية. كان المدجنون ينطبق عليهم أيضًا ما يقوله ابن حوقل عن مسيحيى الأندلس فى القرن العاشر:

> فى الأندلس هناك تجمعات زراعية بها آلاف الأشخاص لا يعيشون بشكل حضرى. إنهم إسبان قوط يتبعون الديانة المسيحية. أحيانًا يثورون ويحتمى بعضهم بالحصون. من الصعب إخضاعهم لأنهم متمردون تمامًا. عندما يخلعون عصا الطاعة من الصعب إخضاعهم إلا باستئصالهم وهذا أمر شائك(٢).

هناك عنصر مهم آخر فى مجتمع الأندلس كان له تأثير فى الموريسكيين، وهو العنصر اللغوى. انتقلت شبه الجزيرة من التحدث باللاتينية الدارجة إلى التحدث بالعربية الفُصحى والدارجة. تعايشت اللغتان اللاتينية الدارجة والعربية خلال قرون بنسب لا يمكننا معرفتها. عاشت اللغة الرومانثية ذات الأصل اللاتينى فى أوساط اجتماعية معينة، ودخلت ألفاظ منها إلى العربية الدارجة، وفى أسماء البلاد. لكن الغالبية العُظمى من السكان فى المناطق الإسلامية انتهى بها المطاف إلى أن تتحدث بالعربية دون غيرها (كان هناك بعض الأسر من أصل أجنبى تتحدث اللغات البربرية أو القشتالية أو لغات أجنبية أخرى).

واعتبارًا من القرن الثانى عشر وحتى القرن السادس عشر، انتقل المسلمون إلى العيش فى مجتمعات مسيحية تتحدث الرومانثية، وكان منهم منْ يتحدث اللغتين العربية والرومانثية.

هذه العناصر الاجتماعية التى عرضناها تؤكد الأصل الإسلامى الأندلسى للموريسكيين. إنهم ورثة مسلمى الأندلس، سواء من حيث البنية السياسية والاجتماعية، أو من حيث الدين والثقافة.

يتضح هذا الوعى بالأصل الإسلامى من التسمية التى يطلقها الموريسكيون على أنفسهم. إنهم مسلمون لإيمانهم بالرسالة التى جاء بها محمد فى القرن السابع، وهم أندلسيون لأنهم جغرافيًا من أبناء جزيرة الأندلس وأبناء ذلك النظام السياسى الموحد الذى أرساه المرابطون والموحدون من القرن الحادى عشر إلى القرن الثالث عشر. وهم أيضًا «غرناطيون» لأن مملكة غرناطة الإسلامية كانت تمثل السلطة السياسية للمسلمين فى جميع أنحاء إسبانيا، سواء كانوا يعيشون فى المملكة أم فى أراض يحكمها المسيحيون.

لهذا، كان الموريسكيون يعتبرون أنفسهم – ويعتبرهم المؤرخون كذلك – «مسلمى الأندلس» أو «آخر مسلمى الأندلس».

## السكان المسلمون الخاضعون لحكم المسيحيين (المدجنون)

حاليًا يُطلق اسم «المدجنين» على السكان المسلمين الذين كانوا يقيمون فى مناطق يحكمها المسيحيون فى القرن الحادى عشر (طليطلة) وحتى القرن السادس عشر (حين أُجبر المسلمون على اعتناق المسيحية فى مملكتى قشتالة وأراغون).

هم مسلمون من أصل سكان البلاد ــ أى من الأندلس ــ وليسوا من الأجانب أو العبيد أو التجار العابرين، رغم أن كل هؤلاء يمكن أن يُطلق عليهم «مسلمون». أحيانًا يُطلق على المدجنين مصطلح «مسلمو الملك» لأنهم يشكلون

جماعات تدفع ضرائب أو «جماعة المسلمين». يبدو أن مصطلح «مدجن» لم يُذكر في الوثائق قبل القرن السادس عشر[٣]. إطلاق مصطلح «مدجن» على المسلم الذي كان يقيم في ممالك المسيحيين يعود إلى القرن التاسع عشر[٤].

يُطلق مصطلح مدجن أيضًا – بشيء من الخلط – على الفن الذي ينتمي إلى أواخر العصور الوسطى ويتأثر بعناصر من الفن العربي، سواء في الزخرفة المعمارية أو في الأثاث. ورغم وجود عناصر فنية لفنانين مسلمين ومدجنين تدخل في هذا الفن فإنه من الواضح أن كلمة «مدجن» في الفن ليس لها نفس المعنى الذي يستخدمه المؤرخون عند الحديث عن السكان المسلمين.

في العصر الحالي استخدم المؤرخون مصطلح «مدجن» بشكلٍ يختلف تمامًا عن مصطلح «موريسكي»[٥] إنه يشير إلى نفس المجموعة البشرية ذات الأصل الإسلامي والعربي التي تعيش في مجتمع مسيحي لكن مع اختلافٍ مهم: كان «المدجنون» مسلمين بصفة رسمية في المجتمع، بينما كان «الموريسكيون» مسيحيين من الناحية الرسمية. هذا الاختلاف أصله مسيحي بالتأكيد، لأنه بالنسبة للموريسكيين لم يتغير سوى الوسط الاجتماعي: كانوا مسلمين تمامًا رغم أن بعض تصرفاتهم كان يجب أن تسير وفق ظروف اجتماعية جديدة تحددها البيئة المسيحية.

كان المدجنون إذن حالة سابقة على الموريسكيين بحيث يصعب فهم الموريسكيين بدون الإشارة إلى المدجنين في المجتمع المسيحي.

كلمة «مدجن» عربية، أصلها «د. ج. ن»، أي استمر، فأصل معنى كلمة «مدجن» في العربية هو «الشخص الذي بقي» في أراضٍ مسيحية على أن يدفع ضريبة. ولذلك فإن كلمة مدجن في القاموس العربي اللاتيني في أوائل القرن السادس عشر معناها «منْ يدفع ضريبة»[٦].

من الأمور ذات المغزى، أن المؤلفين العرب عندما كانوا يتحدثون عن

المسلمين المقيمين في بلد يحكمه المسيحيون، كانوا يسمونهم «الضعفاء». هذا دليل على أنهم – طبقًا للفقه الإسلامي – كانوا يعيشون في وضع قانوني وسياسي «غير عادي»، لأن الوضع الطبيعي للمسلم – وفقًا للقرآن والسُنة – أن يعيش في بلد يحكمه المسلمون ويقوم بتطبيق الشريعة والدفاع عن المسلمين والمخلصين. هذه الرعاية السياسية – وهي أمر أساسي في الإسلام – غير مكفولة في بلد يحكمه المسيحيون.

لكن وضع أولئك «الضعفاء» أمر وارد في الفقه الإسلامي حيث يضع لهم قواعد يفصّلها الفقهاء. يعتمد الفقهاء على حالة المسلمين أيام النبي حين تَعين عليهم أن يهاجروا إلى الطائف(*) والحبشة إزاء اضطهاد أهل مكة لهم.

يبدو أن القواعد الأولى قد أرسيت للمسافرين المسلمين – كالتجار – الذين يُضطرون إلى الإقامة سنوات في بلاد غير إسلامية[٧]. أدى استيلاء النورمانديين على صقلية في نهاية القرن الحادي عشر، ثم استيلاء المسيحيين على ممالك إسلامية في إسبانيا، إلى إجراء دراسات فقهية لوضع المسلمين في تلك الأراضي، وكانت هناك آراء تتعارض أحيانًا[٨]، لكن الملفت للنظر أن أولئك المسلمين قد نسيهم المجتمع الإسلامي واعتبرهم – بصفة عامة – أن الإسلام قد فقدهم: إن ابن الأبار الذي ألف كتُبًا كثيرة للمحافظة على ذكرى الأندلس الإسلامية، لا يكتب سطرًا واحدًا عن مئات الآلاف من المسلمين الذين كانوا يُقيمون في فالنسيا التي غادرها هو بعد استيلاء خايمي الأول عليها في عام ١٢٣٨.[٩]

كان المدجنون موضوع دراسة في كتب عامة قليلة[١٠]، ربما لتوسع الموضوع – فهو يشمل قرونًا كثيرة – ولتعدد الأوضاع التي عاشوا فيها في مختلف أقاليم إسبانيا، ولعدم وجود وثائق مجمعة أو كاملة عنهم. رغم ذلك، فهناك دراسات إقليمية خاصة عن المدجنين في مملكة قشتالة[١١] وفي مملكة فالنسيا في القرن الثالث عشر[١٢] وفي مملكة أراغون في القرن الرابع عشر[١٣].

---

(*) هكذا وردت في النص الأسباني. (المترجم)

في الواقع هناك معلومات عن الموريسكيين في القرن السادس عشر أكثر من المعلومات حول المدجنين في القرون من الحادي عشر إلى السادس عشر. هذا الاختلاف الكمي يُضاف إلى فرق في مستوى الدراسات، ويعود كل ذلك إلى اختلاف الوضع الاجتماعي لكل من المدجنين والموريسكيين: المجموعتان من المسلمين المهمشين، لكن المجتمع المسيحي كان ينظر إلى كل منهما بشكل مختلف.

بالفعل كان المدجنون يتمتعون بإذن رسمي لممارسة شعائر الإسلام، وللاحتكام إلى شريعتهم وسلطاتهم. هذا ما نجده في الوثائق المسيحية – وهي تشكل غالبية الوثائق المحفوظة – التي تتحدث عن ضرائبهم وتجارتهم ومشاكلهم، لكنها لا تتحدث عن حياتهم الخاصة.

أما بعد التنصير الإجباري في أوائل القرن السادس عشر؛ فقد نظر المسيحيون إلى الموريسكيين على أنهم مسيحيون، وقد راقبت محكمة التفتيش مدى إيمانهم وتصرفاتهم، وقد نتج عن ذلك كم هائل من الوثائق عن الأشخاص والأسر والمعتقدات والأنشطة. هذا يفسر لنا لماذا تتوافر معلومات عن الموريسكيين ربما لا نجدها في حالة المدجنين (مع الوضع في الاعتبار الفارق الزمني؛ فبمرور الوقت كان هناك عدد أكبر من الوثائق المكتوبة وتم حفظ الوثائق بشكل أفضل). إن المقارنة العددية بين الدراسات الحديثة عن المجموعتين توضح ذلك: ٣٤٩ دراسة عن المدجنين (تشمل أكثر من أربعة قرون) في مقابل ٧٦٥ دراسة عن الموريسكيين (في قرن واحد) وعن أحفادهم في المنفى حيث لا تتوافر عنهم وثائق كثيرة[١٤].

لكن هذا الاختلاف في التعامل التأريخي لا يغير من شأن التشابه في مشاكل المجموعتين المسلمتين. هذه المشاكل تنحصر في المحافظة على العقيدة الإسلامية وعلى العادات وعلى اللغة العربية التي تميزهم عن المجتمع المسيحي في الوقت الذي يكتسبون فيه قيمًا ثقافية من ذلك المجتمع المسيحي الذي يتحدث لغة أوروبية.

خضع المدجنون والموريسكيون لعملية «تثقيف» جعلتهم يختلفون عن بقية

المسلمين – حتى عن أجدادهم الأندلسيين – وعن المسيحيين فى المجتمع الإسبانى. عملية فرض الثقافة هذه لا يجب قياسها بمقاييس المجتمعين الأندلسى والإسبانى كشىء ناتج عن تدهور، مع ما يترتب على ذلك من تقييم سلبى. يجب أن نفسرها كحركة خلاقة مبتكرة تشمل عناصر من الثقافتين بنسب متوازنة يجب أن ندرس بنيتها بعد أن نضع فى الاعتبار عامل الزمان وعامل المكان.

هناك موضوعان للبحث يمكن أن يكونا محورين لفهم البنية والصفة الخلاقة لعملية «تثقيف» المدجنين فى المجتمع الإسبانى فى العصور الوسطى: الجماعة والأعجمية(١٥).

رغم تقارب اللفظين فى الإسبانية؛ إلا أنهما مفهومان مختلفان تمامًا وأصليهما اللغوى مختلفان كذلك.

كلمة aljama تشير إلى جماعة. تأتى من الأصل العربى «ج م ع» التى معناها جمع. كلمة جماعة هى أصل كلمة aljama التى تذكر كثيرًا فى الوثائق المحررة بالإسبانية فى القرن الثالث عشر والتى تذكر كذلك بالبرتغالية والقطالونية(١٦). يستخدم المسيحيون لفظ «جماعة» للدلالة على المسلمين وعلى اليهود. ولما كان معناها بالعربية يوافق معناها بالإسبانية فربما كان المسلمون يستخدمون اللفظ كذلك للإشارة إلى تجمعهم على المستوى المحلى أو على مستوى إقليم أو دولة.

أما لفظ أعجمى aljamiado فهو يشير إلى أية لغة غير العربية. «الأعجمى» فى اللغة العربية هو غير العربى وهو لفظ يأتى ذكره فى القرآن (فى الآية ١٠٣ – ١٠٥ من السورة رقم ٩، الآية ١٩٨ من السورة رقم ٢٦، الآية ٤٤ من السورة رقم ٤١). الأعجمية aljamía هى مؤنث أعجمى وعليه فإن كلمتى أعجمية aljamía وعربية algarabía كلمتان عربيتان مختلفتان ومتعارضتان. من وجهة نظر المسلمين الذين يتحدثون العربية فإنهم يتحدثون العربية وغيرهم يتحدث

الأعجمية، أما عن وجهة نظر المسيحيين الإسبان فإن المسلمين يتحدثون العربية غير المفهومة ويكتبون بلغة أعجمية أى مختلفة عن اللغة الرومانثية.

على ضوء هذا الإيضاح يمكن أن نفهم لماذا كانت الجماعة والأعجمية شيئين إيجابيين عند المدجنين الذين تركوا هذا التراث للموريسكيين.

«الجماعة» بالنسبة لأولئك المسلمين الذين فقدوا السلطة السياسية في وطنهم الأصلى كانت تعنى استمرار الإسلام. كانت بمثابة «دولة داخل الدولة» إذ كانت تضمن سريان القوانين الإسلامية على كل أفراد الجماعة.

هذه «الجماعة» كانت «تجمع» المسلمين، لكنها في نفس الوقت كانت تراقبهم حتى يتصرفوا كمسلمين، وهذا هو دور السلطة السياسية في البلاد الإسلامية. كانت سلطة الجماعة تتركز في شخص الفقيه الذى حل محل القاضى والسلطات العسكرية فى البلاد الإسلامية. يعتقد المسيحيون أن تمسك المدجنين والموريسكيين بالإسلام كان نتيجة لجهود الفقهاء[١٧]، لكن فى الواقع لم يكن الفقيه إلا تجسيدًا لارتباط الجماعة بالإسلام.

ترمز «الجماعة» إلى هوية المدجنين ومحافظتهم على الإسلام. وقد اختفت تلك المؤسسة بشكلٍ رسمى مع بدء فترة الموريسكيين وحلت محلها «المجالس» الخاصة «بالمسيحيين الجُدد الذين كانوا مسلمين». كان ذلك من حيث الضرائب. لكن البنية غير المرئية للجماعة استمرت طوال الفترة الموريسكية كشاهد على الهوية الإسلامية لأولئك المسلمين الذين طُردوا بسبب انتمائهم إلى الإسلام. كان اضطهاد الفقهاء فى الواقع اضطهادًا للجماعة كمؤسسة تدل على هوية أولئك المسلمين فى المجتمع المسيحى.

دور الجماعة كعنصر رئيسى فى حياة المدجنين لم يقم أحد بدراسته بشكل كافٍ. إن البيانات القليلة الموثقة الموجودة فى المصادر المسيحية لا تتناول إلا الجانب الخارجى للجماعات الإسلامية. يجب أن ندرس حياة المسلمين الخاصة من

وجهة نظر إسلامية، واستنادًا إلى النصوص القليلة التى كتبها أولئك المسلمون، أى استنادًا إلى «الأدب الألخميادو الموريسكى». لكن هذا لا يكفى لأن الجماعة مؤسسة أصيلة فى تاريخ الإسلام، وليس من السهل التعرف على عناصر الجماعة وبنيتها الداخلية على ضوء فترة وجودها فى المجتمع الإسبانى.

إذا كانت «الجماعة» مؤسسة إسلامية أسهمت فى المحافظة على مجتمع المدجنين؛ فإن «الأعجمية» كانت ظاهرة لغوية تدل على تأثر المدجنين ببعض ثقافة المجتمع الإسبانى.

ظاهرة استيعاب ألفاظ لاتينية أو رومانية ظاهرة قديمة، وكانت موجودة بين أهل الأندلس من المتحدثين بالعربية منذ وصولهم فى القرن السابع. وقد استوعبت اللغة العربية عدة كلمات مُستَخرجة من اللاتينية، سواء الألفاظ المنطوقة والمكتوبة (كمصطلحات الطب والصيدلة) أو الألفاظ الخاصة بأسماء البلاد والأشخاص. إنها ألفاظ مشتقة من اللاتينية أو من وقت دخول الألفاظ، بالضبط كما أن الألفاظ العربية الموجودة حاليًا فى الإسبانية لا تدل على أن اللغة العربية لغة حية فى إسبانيا.

وقد استخدم مسلمو الأندلس لغة النصارى فى أوائل فترة وجودهم؛ بل وكتبوا ألفاظًا بهذه اللغة المشتقة من اللاتينية وجُملاً كاملة فى نصوص تنتمى إلى العصور الوسطى عندما كان العرب يريدون تسجيل الألفاظ الأجنبية التى يسمعونها شفويًا بحروف عربية. لكن ظاهرة الأدب الألخميادو – وهو عبارة عن نصوص دينية بالإسبانية لكن بحروف عربية – دليل على استيعاب عميق للثقافة الإسبانية.

النصوص التى كتبها المسلمون بالقشتالية والأراغونية والقطالونية ليست مجرد تمارين لغوية. إنها تتعلق بموضوعات دينية إسلامية. من المعلوم أن اللغة التى تُكتب بها هذه الموضوعات عادةً هى اللغة العربية، لغة القرآن ولغة أهل الأندلس والمجتمع الإسلامى فى الغرب. لم يحدث أبدًا على مدى تاريخ الأندلس والمغرب أن استخدم المسلمون لغة غير العربية لكتابة نصوص إسلامية، حتى لو

كانوا يستخدمون لغة غير العربية فى محيط الأسرة والمعاملات اليومية. إن مؤسس حركة الموحدين حاول أن يكتب باللغة البربرية - وهى اللغة التى كانت غالبية أهل المغرب يتحدثونها - لكن محاولته باءت بالفشل تمامًا. هذه اللغة البربرية التى يتحدثها اليوم ملايين من أهل المغرب حتى اليوم لا تُكتب أبدًا حتى بحروف عربية. أما كتابات المدجنين والموريسكيين باللغات الرومانثية؛ فقد استمرت لمدة قرنين تقريبًا: من القرن الخامس عشر حتى منتصف القرن السادس عشر، حيث كان الموريسكيون فى المنفى(١٨).

الخاصية الفريدة لهذه الكتابات الإسلامية باللغات الرومانثية هى أنها مكتوبة بحروف عربية ويُتبع فيها نظام كتابة مستقر. إنه أدب يُسمى «الألخميادو» فى حين أن صفة الأعجمية تُطلق على اللغة، اللغة غير العربية.

أول نص مكتوب بالألخميادو ويحمل تاريخًا هو كتاب «مختصر السُنة» لفقيه سيغوبيا عيسى بن جابر الذى عمل مع خوان دى سيغوبيا فى ترجمة القرآن(١٩). وقد كُتب «مختصر السُنة» عام ١٤٦٢(٢٠). هناك وحدة موضوعية تحدد أن ذلك الفقيه وتلاميذه المباشرين هم الذين يمثلون بداية الأدب الألخميادو، كما أشار باتريك هارفى(٢١).

كانت لدى عيسى بن جابر خبرة فى ترجمة المصطلحات الإسلامية من العربية إلى الإسبانية، نظرًا لترجمته للقرآن. يبدو أنه فهم إمكانية اللغة الإسبانية فى التعبير عن المفاهيم الإسلامية، لكنه فهم أيضًا خطر الاعتماد على التراث الشفوى فى نقل تلك الترجمات باعتبار أن المسلمين المتحدثين بالإسبانية ربما كانوا من غير الثقات أو ممنْ لا يجيدون اللغتين بشكلٍ كافٍ. من هنا رأى عيسى بن جابر ضرورة كتابة تلك النصوص.

كان هناك مبرر لكتابة نصوص إسلامية بالإسبانية لأن غالبية مسلمى قشتالة لم يكونوا يتحدثون العربية، وكانوا متأثرين بالثقافة الإسبانية المحيطة.

لأن مسلمي قشتالة قد تعرضوا لمصاعب كبيرة ومشاكل كثيرة ودفعوا ضرائب كثيرة، فقلت ثرواتهم، ففقدوا مدارس اللغة العربية. ولمعالجة هذه الأضرار الكبيرة طلب منى أصدقائى أن أترجم وأكتب بالإسبانية هذا النص عن شريعتنا المقدسة والسُنة، عن كل ما يجب أن يعلمه ويطبقه كل مسلم طيب[٢٢].

كان هذا هو السبب الرئيسى للكتابة بالإسبانية، لكن مفتى قشتالة يقدم سببين آخرين هما: طلب كاردينال (هو خوان دى سيغوبيا بالتأكيد) التعرف على الإسلام، وبداية قصة رحلته إلى المشرق التى عرف من خلالها أن الأتراك العثمانيين كانوا يستخدمون لغة غير عربية مكتوبة بحروف عربية.

لأننى لم أترك وطنى وتوجهت إلى المشرق إلا لسبب قوى، وقد عكفت على توضيح ذلك باللغة الإسبانية، تشجعنى على ذلك السلطة التى تحكمنا والتى تقول إن أى شخص يعرف شيئًا عن الشريعة يجب أن يشرحه لكل الناس باللغة التى يفهمونها إذا كان ذلك ممكنًا[٢٣].

هذان السببان يكمل كل منهما الآخر، ويرميان إلى تحقيق هدف أعمق: الرغبة فى «أسلمة» اللغة الإسبانية، الكتابة بهذه اللغة غير العربية دون خشية أن يؤدى ذلك إلى ضعف العقيدة الإسلامية، وعلى أمل أن يتحول المجتمع الإسبانى نفسه إلى الإسلام ويكون قوة إسلامية دافعة كالأتراك بلغتهم الأعجمية. إن فضول الكاردينال فى التعرف على الإسلام لابد من أن يكون قد شجع المفتى على تعليم الإسلام للناس، ولابد من أن النموذج التركى كان شاهدًا على القيام بذلك المجهود اللغوى والدينى.

ولم تكن الكتابة بلغة غير عربية مبادرة انفعالية؛ بل كانت نتيجة تفكير عميق بحيث لا يخرج عن صحيح الدين الإسلامى. كانت عملاً يهدف إلى الحفاظ على صحة الدين المتوارث شفويا عن طريق كتابة نصوص صحيحة[٢٤]. كان هناك نموذج اللغة التركية، فهى أعجمية مكتوبة بحروف عربية، وكانت هناك

سلطة مفتى سيغوبيا الذى يجيد اللغتين: من هاتين السلطتين المعنويتين نشأت النصوص الألخميادية التى استمرت على مدى قرنين من الزمان فى إطار الأدب الإسبانى وفى إطار كتابات الشعوب الإسلامية.

يمكننا أن نؤكد أن المدجنين فى نهاية القرن الخامس عشر كانوا مجموعة بشرية متميزة لكنها مندمجة فى المجتمع الإسبانى. كانت للمدجنين قوانينهم المعترف بها، وكان لهم نظامهم الإسلامى الذى يحمى هويتهم، وكانت لهم ثقافتهم التى تتضمن التراث الإسلامى واللغة وأنماط الحياة الإسبانية. كانت لهم هوية خاصة نتيجة لعقيدتهم الإسلامية.

كانت الخطوة التى أدت إلى اختفائهم كمجموعة خطوة مزدوجة: النفى إلى بلاد إسلامية، واعتناق المسيحية. تدل الوثائق على وجود الأمرين[٢٥]، لكن كلا الأمرين كانا يحدثان بالتدريج وبمستوى محدود على مدى القرون الوسطى. كان يمكن للمدجنين أن يحافظوا على نسبتهم العددية فى الممالك الإسبانية، وكان يمكن أن يصلوا كأقلية حتى القرن العشرين.

لكن هناك عاملين أديا إلى تغيير وضع المدجنين بشكل جذرى: الاستيلاء على مملكة غرناطة فى نهاية القرن الخامس عشر، ثم التنصير الإجبارى للمسلمين فى أوائل القرن السادس عشر.

## الغرناطيون بعد غزو مملكتهم

كانت مملكة غرناطة منذ القرن الثالث عشر هى المنطقة الوحيدة التى تقع تحت السيادة الإسلامية فى إسبانيا. كان ملكها، وهو من بنى نصر، هو رمز الإسلام فى الأندلس. فى غرناطة كانوا يعترفون بكل المدجنين الذين كانوا يسمون «أندلسيين» أو «غرناطيين» (أو «ثغريين»)[٢٦].

كانت مملكة غرناطة تضم المناطق الجبلية التى تقع الآن فى منطقة أندلوثيا الشرقية من جبال روندا وملقة حتى حدود مرسيه والمرية، ومرج غرناطة وسيرًا نيباداء وكان لها شريط ساحلى ضيق يمتد من ملقة والمرية، ويسمح لها بالاتصال بالمغرب الإسلامى. كانت مملكة غرناطة كثيفة السكان منذ القرن الثالث عشر، إذ كان يهاجر إليها كثير من المسلمين المقيمين فى أراضى يحتلها المسيحيون. فى بعض الأحيان كانت غرناطة محطة يتوقف عندها الأشخاص الراغبون فى الهجرة إلى شمال إفريقيا والشرق الأوسط.

كانت مملكة غرناطة تعتبر «مملكة مدجنة» استنادًا إلى المعاهدات التى وقعتها مع الملوك المسيحيين، خاصة مع ملك قشتالة وليون ومع ملك أراغون، حين كانت غرناطة تحاول إيجاد توازن بين الملوك المسيحيين فى إسبانيا والممالك الإسلامية المغاربية فى فاس وتلمسان وتونس. كانت هناك شبكة من الحصون تغطى مملكة غرناطة تجنبًا لحملات المغاربة والمسيحيين الذين كانوا يهددونها. إن المبالغ التى كان على الغرناطيين أن يدفعوها «ثمنًا للسلام» إلى الملوك المسيحيين كانت تدفعهم إلى تبنى نظام اقتصادى قائم على إنتاج غزير لسلع ترفية مثل الحرير والسكر ومنتجات أخرى للتصدير. كان يمكن اعتبار المجتمع الغرناطى فى القرون من الثالث عشر إلى الخامس عشر مجتمعًا حيا يموج بحركات ثقافية (أدبية وفنية وصوفية) داخل إطار دينى إسلامى، إذ كانت غرناطة تمثل السلطة الإسلامية فى الأندلس وتحلم باستعادة سيطرة الإسلام على شبه الجزيرة، بل وعلى المناطق الواقعة خارج حدود إسبانيا.

هذا التوازن السياسى قد اختل نتيجة لحملات الملكين الكاثوليكيين فرناندو وإيسابيل فى نهاية القرن الخامس عشر. بعد حرب استمرت عشر سنوات تقريبًا تساقطت فيها مدن المملكة، استسلمت مدينة غرناطة فى أوائل عام ١٤٩٢.[٢٧]

كان لسقوط آخر دولة مسلمة فى أوروبا الغربية صدى كبير، سواء فى العالم المسيحى أو فى العالم الإسلامى، مماثل للصدى الذى أحدثه استيلاء المسلمين

على القسطنطينية قبل أربعين عامًا. كان لسقوط غرناطة أثـر كبيـر علـى كـل المدجنين وعلى المسلمين الذين أصبحوا «موريسكيين».

كانت أولى النتائج هى هجرة عدد كبير من مسلمى غرناطـة إلـى بـلاد المغرب، وقد أسهم ذلك فى تقوية النظام الحضرى فى المجتمع المغربى. وكانـت إعادة تأسيس مدينة تطوان ـــ التى كان المسيحيون قد دمروها قبل مائـة عـام ـــ شاهدًا على دور الأندلسيين المهاجرين.

من ناحية أخرى، أدى دخول عدد كبير من المسلمين غير المتشبعين بالثقافة الإسبانية (من حيث اللغة والعادات) فى المجتمع المسيحى الإسـبانى إلـى توقـف عملية اندماج المدجنين. أدى دخول المسلمين فـى العـالم الـسياسى الاجتمـاعى للمسيحيين إلى ردود أفعال شديدة من قِبل زعماء المسلمين، نظرًا للفروق الثقافيـة الهائلة بين المسلمين والمسيحيين. أعقب ذلك عملية دمج قاسية كانت تهـدف إلـى محو الاختلاف، خاصة الاختلاف الدينى، وكان الدين هو مصدر عناصر الاختلاف الأخرى.

إن إلغاء لائحة المدجنين – التى كانت سارية فى قشتالة وأراغون ونابـارا منذ أربعة قرون – وضياع احترام الهوية الإسـلامية للمـسلمين فـى المجتمـع المسيحى، كانت من أبرز نتائج الاستيلاء على غرناطة.

## التنصير الإجبارى فى أوائل القرنين السادس عشر

حدد الاستيلاء على مملكة غرناطة، وبالتحديد اتفاقية التسليم، بدايـة فتـرة جديدة فى العلاقات بين المسلمين الإسبان والسلطات المسيحية. اعتبارًا مـن تلـك اللحظة لن تكون العلاقات مبنية على لائحة المدجنين فى العصور الوسـطى، بـل ستنشأ علاقة جديدة ستطرأ عليها تغييرات سريعة على مدى القرن السادس عـشر،

وسيؤثر وضع غرناطة على كل مسلمى شبه الجزيرة. كانت النقطة الأساسية فى التغيير هى إجبار المسلمين على اعتناق المسيحية.

منذ سقوط غرناطة وحتى عام ١٤٩٩ مرت فترة عاش الغرناطيون فيها على ضوء بنود المعاهدة. كان من الواضح أن الملك أراد احترام المعاهدة. لم تكن بنود المعاهدة تتضمن فقط حُسن معاملة المدجنين؛ بل كان فيها كذلك ما يقلل من صلاحيات الملك القديمة(٢٨).

نظام التعايش فى الأحياء المنفصلة عن مدينة غرناطة بين المسلمين والمستوطنين المسيحيين حسب نظام المدجنين القديم «انتهى بوفاة كِبار السن»، حسب ما يقول دييغو أورتادو دى ميندوثا، وهو يشير بذلك إلى كلٍ من الراهب إيرناندو دى تالابيرا وكونت تنديا الذى كان أول قائد لغرناطة(٢٩).

جاء التغيير بسبب عدة ثورات فى الأحياء التى كان المسلمون يتمركزون فيها. لكن حملات التعميد التى قام بها الراهب فرانثيسكو خيمينيث دى ثيسنيروس اعتبارًا من عام ١٤٩٩ هى التى غيرت وضع المسلمين بشكل جذرى.

بدأت حملات التعميد الإجبارى فى عاصمة مملكة غرناطة ثم انتقلت إلى مدن وقرى غرناطة. منذ عام ١٥٠٠ وحتى عام ١٥٠٢ تعين على كل مسلمى مملكة قشتالة أن يتقبلوا التعميد. كان خيار النفى لايكاد يوجد فى تلك القرارات، لكن مسلمين كثيرين اضطروا إلى الهروب من مجتمع لا يتسامح مع عقيدتهم.

لم يكن التعميد مجرد شعيرة دينية مسيحية، بل كان يعنى بداية وضع اجتماعى. كان الشخص يتحول رسميًا إلى مسيحى بعد التعميد، وعليه فإن أولئك «المسيحيين الجدد» كانوا يخضعون لسلطة محكمة التفتيش التى كانت تراقب تصرفاتهم وتعاقبهم إذا رأت أنهم بعيدون عن العقيدة والشعائر المسيحية.

لم يكن من الممكن التعلل بأن التعميد والتنصير كانا إجباريين وغير اختياريين، وبالتالى غير صالحين حسب ما تنص العقيدة المسيحية، لأن تلك العقيدة

المسيحية كانت ترى أن ممارسة الضغوط الاجتماعية لا تنفى حرية الاختيار. إن المسلمين الذين لم يقاوموا التنصير حتى الموت لابد من أنهم كانوا يتقبلون إلى حد ما التنصير والتعميد(*)، وعليه فإن ذلك يبرر معاملتهم كمسيحيين على أن يُعامل المسلمون بشيء من التسامح إزاء نقص معلوماتهم عن الدين المسيحي.

وقد اجتمعت لجنة من أعضاء محكمة التفتيش فى مدريد عام ١٥٢٤ وقالت «إن المسلمين حين تلقوا ماء التعميد كانوا فى كامل قواهم العقلية، ولم يكونوا مجانين ولا سكارى، وإنهم تلقوا التعميد بمحض إرادتهم[٣٠]. كانوا لا يفهمون أن الشريعة الإسلامية تتضمن التقية التى «تجبر»(**) المسلم على إخفاء عقيدته إذا كان إظهارها يعرضه للخطر. لا يسمح الإسلام بالمقاومة حتى الموت إلا فى حالة الحرب الدينية فى سبيل الله فى دفاع شرعى عن المجتمع الإسلامى»[٣١].

كان هذا الخلط هو أساس المشكلة الدينية للموريسكيين فى المجتمع الإسبانى. كان المسيحيون يعتبرونهم «مسيحيين غير متدينين» بينما كانوا هم يعتبرون أنفسهم مسلمين بقلوبهم ولا يربطهم بالعقيدة المسيحية إلا الشكل الخارجى، وأنهم يفعلون ذلك لكى يستطيعوا الحياة فى ذلك المجتمع الذى يضطهد المسيحيين غير المتدينين، ولا يسمح بوجود غير مسيحيين. إن غموض الوضع يفسر اللائحة الدينية والاجتماعية للموريسكيين أو المسلمين الإسبان طوال القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر[٣٢].

عملية التنصير ونتائجها - التى بدأت فى أوائل القرن السادس عشر فى مملكة قشتالة- تكررت فى مملكة أراغون بعد ذلك بسنوات عقب ثورات شعبية قام بها أهل فالنسيا للمطالبة بحقوق عمالية فى مواجهة الإقطاعيين على مدى عامى ١٥٢١، ١٥٢٢ وقد عُرِفَتْ تلك الثورات «بحروب الجماعات» Gernanias.

---

(*) هذا «المنطق» غريب، ولا ندرى ما هو معنى ولا نراه إذن. (المترجم)

(**) الإسلام يجيز ذلك ولا يفرضه. (المترجم)

قام العمال بالهجوم على المسلمين المدجنين من رعايا الإقطاعيين وفرضوا التعميد الإجبارى عليهم(*). بعد هزيمة العمال أدت مشكلة صلاحية أو عدم صلاحية التعميد الإجبارى إلى مواجهة بين رجال الكنيسة والإقطاعيين الذين كان المسلمون يعملون فى أراضيهم. وفى النهاية صدر مرسوم عام ١٥٢٥ يقضى بتنصير كل مسلمى مملكة أراغون وليس الفالنسيين فقط. تم تعديل هذا القرار بمعاهدة وُقِعت بين عامى ١٥٢٦، ١٥٢٨ تقضى بتأجيل العمل ببعض البنود: لا يتعرض المسلمون لملاحقة محكمة التفتيش ويحتفظون بلغتهم العربية وعاداتهم وأزيائهم... إلخ. كان عدم المثول أمام محكمة التفتيش مطلبًا دائمًا للمسلمين الذين أُجبروا على التنصُّر. كانوا يطالبون بفترة سماح - يلتزمون بعدها بالعمل وفق الديانة المسيحية -حتى لا يعرف أحد أنهم يمارسون شعائر الإسلام وبالتالى يعرض حياتهم وممتلكاتهم للخطر(٣٣).

على مدى القرنين السادس عشر والسابع عشر وحتى عملية الطرد النهائى بين عامى ١٦٠٩ - ١٦١٤ كانت رغبة السلطات والمؤسسات المسيحية من مراقبة تصرفات الموريسكيين الدينية تزداد، وكانت المراقبة أكثر إحكامًا وتشمل أى «اختلاف» يمكن تفسيره على أنه دليل على الإسلام: من المأكولات والمشروبات إلى طريقة الاحتفال بالأعياد.

لكن كل تلك المواجهات كان مصدرها الخلط بين التنصير الإجبارى والتعميد غير الشرعى الذى قبله المسلمون لإنقاذ ما يمكن إنقاذه فى مجتمع إسبانى يسيطر عليه المسيحيون ولا يقبل بوجود اختلافات دينية(٣٤).

---

(*) لم يكن هدف العمال المسيحيين من التعميد هو نشر المسيحية، بل الإضرار بالإقطاعيين الذين كانوا يستفيدون ماليا من وجود مسلمين. (المترجم)

# الهوامش

(١) كمجرد توجيه فقط أحيل منْ يريد التعرُّف بشكلٍ عام على تاريخ مسلمى إسبانيا إلى كتب راشيل أرييه أوانور ج. شيخنه أو ويليام م. وات.

(٢) ترجمة لنص ابن حوقل من «كتاب صورة الأرض» بيروت، عام ١٩٧٩، ص ١٠٦

(٣) Dozy: Supplements aux dictiernaires arabes, Leiden, 1881,

انظر كذلك طبعة بيروت عام ١٩٦٨، الجزء الأول، ص ٤٢٥. لـم يُحـرر بالإسبانية حتى القرن السادس عشر كما يقول كوروميناس. انظر:

Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico, Madrid, 1971, R. IV p.179.

فى معجم عربى غرناطى فى أوائل القرن السادس عشر جاء تعـريفهم علـى أنهم مجرد «دافعى جزية»

(٤) انظر معجم كوروميناس المذكور ص ١٧٧.

(٥) انظر على سبيل المثال قائمة المراجع التى أعدتها باث فيرنانديث.

(٦) انظر كتاب دوزى المذكور، الجزء الأول ص ٤٢٥

(٧) انظر الدراسات الرائعة لكل من ليلى الصباغ:

«La religien de Meriscos entre deux fatwas», *les Merisques et leur temps*, 43-56.

أ. م. تركى

«Consultation juridique d'Al Imam Al Mazar sur le cas des musultmans, vivant en Sicile sous l'auterite des normands», *Melaug d'Universite Saint- Veseph*. 1948. 691-704.

F. Maillo Salgado: «consideraciones acerca de una fatwa de Al Wansharisi» *Studia Historica* III/2,1985, 181-191.

الحسين بوزينب

Respuesta de juris-consultos magrebís en torno a la emigración de musulmanes hispánicos» وهو كتاب تحت الطبع

(٨) انظر الملاحظة رقم ٦

(٩) انظر النتائج التى توصل إليها ميكيل دى إيبالثا فى دراسته:

(١٠) La caiguda de Valencia, i altres caigudes d'Al-Andalus, segons l'obra en prosa de Ibn Al Albbar», *Ibn Al Albiab*; et seus temps. Valencia, 1990, p.40.

de las Cagigas: Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española: los Mudejares, Madrid, 1948.

de Circout: Histoire des meres mudejares et des morisques au des Arabs d'Espagne sous la denomination des Chretiens, Paris, 1846.

وكان لهاتين الدراستين فضل لفت الانتباه إلى القوانين الخاصة بالمسلمين فى المجتمع الإسبانى المسيحى.

(١١) Fernández y González: *Estado social y político de los mudéjares de Castilla considerados en sí mismos y respecto de la civilización española*, Madrid, 1866.

Ladero Quesada: *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I*, Valladolid, 1969.

(١٢) R.I. Burnes. *Christian and Jews in the Crusader kingdom of Valencia*: Societies in symbiosis, Cambridge, 1984.

(١٣) M.T. Ferreri Malld: *Els sarrains de la Corona Catalano Aragenesa a el segle XIV. Segregació I dissimincació*. Barcelona, 1987.

(١٤) انظر قائمة المراجع التى أعدتها باث فيرنانديث.

(١٥) أشرت إلى أهمية هذين العنصرين فى:

- "Les morisques, vus a partir des communautés Maddjares precedentes", *Les Morisques et leur temps*, pp. 29-41

"L'identité enemastique et lingustique des morisques", *Relegion, Identité*, pp. 269-279.

(١٦) انظر معجم كوروميناس، الجزء الأول، ١٩٨١، ص١٧٧

(١٧) انظر مثلاً الوثائق التى عرضها ح. مارتينيث بالس فى دراسته:

"Los alfaquíes del obispado de Orihuela en 1587», *Sharq Al Andalus. Estudios Arabes*, Alicante, 3, 1986, pp. 95-101"

(١٨) هناك عرض شامل للموضوع فى:

Galmes de Fuente "El interés literario en los escritos aljamiado-moriscos", *ActAs del Coloquio internacional sobre literatura aljamiada y morisca*, pp.189-208, y"La literatura aljamiado morisca, literatura tradicional". *les morisques et leur temps*. Pp. 13-27

M. de Epalza: "Le Lexique religieux des Morisques et la litterature aljamiado-morisque", *les Morisques el l'Inquisition*, pp.51-64.

وفى مقدمة كتاب برنابى بونس:

*El cántico espiritual del morisco hispano tunecino Taybili.* Zaragoza, 1988, pp. 5-26.

(١٩) D. Cabanelas Rodríguez "Juan de Segovia y el primer Alcoran trilingue", *Al Andalus*, XIV. 1949. pp.149-173 y *Juan de Segovia y el problema islámico*, Granada. 1965.

(٢٠) نُشِرَ كتاب مختصر السُنة فى سلسلة:

*Memerial Histórico Español*.t.V., Madrid 1853

يحمل الكتاب عنوانًا واضحًا هو «مجموع الأوامر والنـواهى الأساسـية فـى الشريعة والسنة، كتبه عيسى بن جابر كبير الفقهـاء ومفتـى الجماعـة فـى سيغوبيا، عام ١٤٦٢» هناك عدة نسخ من المخطوط وهناك ربما نسخة باللغة القطالونية لمضمون الكتاب عثر عليها فيسنت بونس مؤخرًا ونشرتها كـارمن بارثيلو:

*llibre de la cuna e Xara*, Cordoba, 1989

ونرى أن التأكيد على أن الكتاب مترجم عن العربية لا يستند إلى أساس قوى.

(٢١) انظر رسالته الجامعية:

*The literary Culture of the Moriscos (1497-1609) A Study based on the extant Manuscripts in Arabic and Aljamía* Universidad de Oxford, 1958.

انظر أيضًا الملاحظة رقم ١٨.

(٢٢) *Boreviario Sunni*, pp. 248-249.

(٢٣) المرجع السابق ص ٢٤٨

(٢٤) M. de Epalza. "Un manuscrito narrativo árabe y aljamiado: problemas linguísticos-literarios y teológicos de las traducciones moriscas", *la litterature alijamiado-morisques* ...., 35-45.

ملاحظات في النص العربي ص ٣٩-٤٧

(٢٥) لدراسة القرن الرابع عشر انظر:

M.T. Ferrer: Mallel: *Els Sarrains*..., pp. 63-83, y pp. 147-210

هناك نموذج موثق للفقيه الأراغوني الذي يسافر إلى المغرب استعدادًا للحج ثم يعود ليأخذ معه أسرته. انظر:

M. de Epalza: "Dos textos moriscos bilingues (arabe y castellano) de viajes a Oriente (1995 y 1407-1412)", Hesperis- Tamuda, Rabat, XX-XXI, 1987, pp. 61-83 y pp. 101-106

(٢٦) M. A. Ladero Quesada: *Granada, Historia de un pais islámico* (1232-1571) Madrid, 1979

R. Arie: *l'Espagne musulmane au temps des Nasrides* (1232-1492), 1973 y 1990.

(٢٧) Julio Caro Baroja: *Los moriscos del reino de Granada*, 1957. Pp.13-14

(٢٨) M.A. Ladero Guesado: *Granada después de la conquista. Repobladeres y mudejares*, Granada, 1988, p.174.

(٢٩) انظر الملاحظة رقم ٢٧

(٣٠) F. Bronat y Barrachina: *Los moriscos españoles y su expulsión*, Madrid, 1901, I, p.134.

(٣١) Cardaillac: *Moriscos y cristianos* ....pp. 85-98.

(٣٢) M.de Epalza "Principes chretiens et principes musulmans face au probleme morisque", *les Morisques et l'Inquisition*,Paris, 1990, pp.37-50.

(٣٣) R. García Carcel: *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia 1530-1609*, Barcelona, 1980. Pp.25-33.

(٣٤) Cardaillac. Ob.cit.

## الفصل الثانى

# التوزيع الجغرافى للموريسكيين

إن القيام بعمل إحصاء للسكان الموريسكيين على مدى القرن السادس عشر وحتى لحظة الطرد النهائى فى أوائل القرن السابع عشر بمثابة كتابة تاريخ كامل لهذه الأقلية وما تعرضت له فى المجتمع الإسبانى[1]. ليس هذا هو الهدف من هذا الكتاب الذى يعالج القضايا بشكل عام. لكن من المناسب توضيح نسب تواجد الموريسكيين فى الأراضى الإسبانية. يجب أن نضع فى الاعتبار أنه لا تزال هناك وثائق كثيرة يتعين دراستها، وأن هناك مزيدًا من الأبحاث المحلية التى تؤدى إلى تعديل نتائج سابقة. فى هذا المجال بالتحديد هناك إمكانية أكبر للتحليل والوصول إلى نتائج فى مجال الدراسات الموريسكية خلال السنوات القادمة.

هناك عدم دقة فى المصادر العامة، لكن هذه المصادر وفيرة وتكفى لتقديم نتائج كالتى توصل إليها هنرى لابير فى دراسته عن جغرافية إسبانيا الموريسكية[2]. هذه الدراسة تعد أساسًا للدراسات التالية والتى أكملت الدراسة الأولى. على ضوء قوائم الترحيل فى أثناء عملية الطرد يمكن الاستعانة بالإحصائيات الضريبية والإحصائيات الكنسية وتقارير نزع سلاح الموريسكيين ومصادر محلية أخرى، فهذه المصادر تتكامل ويصحح بعضها البعض الآخر؛ لكنها لا تصل إلى الدقة التى وصلت إليها معلوماتنا عن موضوعات أخرى فى تلك الفترة.

وقد عبر بيرنارد فنسنت بشكل جيد عن المشكلة التى يواجهها الباحثون فى موضوع السكان الموريسكيين:

هناك شكوك يجب أن نعرضها وهى ليست قليلة الأهمية؛ ما معنى كلمة «موريسكى» فى الحكايات؟ كيف كانت السلطات تحددهم؟ وكيف كان الشعب المسيحى يعرّفهم؟ إنها مسألة مهمة يتغاضى عنها المؤرخون. هل كان تعريف الموريسكى يستند إلى معايير عنصرية أم دينية أم ثقافية؟ إن المشكلة بالغة التعقيد، خاصة لأن الموريسكيين كانوا جميعًا – من الناحية الرسمية – مسيحيين[٣].

إذا كان المجتمع المسيحى يسعى إلى أن يندمج فيه أولئك «المسيحيون الذين كانوا مسلمين» فإن ذلك معناه أن السلطات كانت تسعى إلى طمس الماضى الإسلامى لأولئك الأشخاص (خاصة فى بعض الوثائق البلدية والكنسية)، ثم إن الموريسكيين أنفسهم كانت لديهم رغبة فى إخفاء هويتهم فى مجتمع كان يضطهد الأفراد على أساس عنصرى، وكان الموريسكيون يستطيعون إخفاء هويتهم عندما لم تكن هناك مظاهر ثقافية تميزهم عن المسيحيين القُدامى.

كانت تنقلات كثير من الموريسكيين – خاصة منْ يعملون فى مهن النقل والبائعين الجوالين – تسهل عملية إخفاء الهوية وعدم تسجيلهم كموريسكيين فى الوثائق الرسمية. حتى فى القرى الموريسكية المستقرة لم تكن هناك وثائق تذكر الأصل المسلم للشخص إلا وثائق محكمة التفتيش التى كانت تتهم الموريسكيين «بجرائم» دينية.

هناك مشكلة أخرى كانت تؤثر على تحديد عدد السكان الموريسكيين: عدد أفراد الأسرة الواحدة، وكانت المصادر تحصى عدد الموريسكيين على أساس عدد البيوت أو عدد الأسر. ورغم أن الإحصائيات العامة تقول إن كل أسرة تتكون من ٤,٥ شخص – وهذا ما تسير عليه دراسات المؤرخين – إلا أنه بالإمكان أن نقول إن الأسرة كانت تضم عددًا أكبر من الأشخاص، فكل رجل وامرأة كان لديهم ثلاثة أطفال أو أكثر وأشخاص من كبار السن وعدد آخر من الأقارب. كانت هناك مصالح اقتصادية وضريبية تؤدى إلى أن يخفى الموريسكيون عدد أقاربهم وعدد أولادهم.

اشتهر الموريسكيون بكثرة الإنجاب، ليس فقط على مستوى المجتمع الذى كان يخشى سيطرة المسلمين نظرًا لزيادة عددهم؛ بل على مستوى الزيارات الكنسية، خاصة فى تقارير بعض الأساقفة(٤). إن قلة الوثائق الخاصة بالتعميد لا تساعدنا على حل هذه المشكلة، فقد حدث فرض تسجيل الوثائق اعتبارًا من القرن السادس عشر فقط، ثم إن الوثائق التى حفظت قليلة جدًا، وكانت وفيات الأطفال تؤثر كثيرًا على عدد الموريسكيين. إن تنقلات الموريسكيين وعدم تسجيل الوفيات لا تساعدنا على تحديد العدد بدقة، حتى عدد الأسر المعروفة والموثقة(٥)، رغم أن تلك الأسر كانت لا تعبِّر عن مستوى عدد الأسر الموريسكية الأخرى.

مع قصور أدوات البحث نظرًا لقلة الوثائق يمكن القول بأن عدد الموريسكيين على مدى القرن السادس عشر كان يبلغ نحو ٣٥٠ ألف شخص أو أكثر قليلاً(٦)، وهو عدد يفوق رقم ٢٩٦ ألفًا الذى تحدده المصادر أثناء عملية الطرد، وتذكر الدراسات أن هذا العدد الأخير يمثل الحد الأدنى(٧). يجب أن نضع فى الاعتبار أن عدد سكان إسبانيا حينذاك كان يتراوح ما بين ثمانية وتسعة ملايين نسمة، لكن من الواضح أن الموريسكيين كانوا موزعين على عدة مناطق من إسبانيا بنسب مختلفة.

فى النهاية هناك أمر أساسى بالنسبة لدراسة عدد الموريسكيين، حدث فى الفترة بين تاريخ التنصير الرسمى للمدجنين ما بين عامى ١٥٠٢، ١٥٢٦ وتاريخ عملية الطرد ١٦٠٩-١٦١٤: ثورة أهل البشرات وما ترتب عليها من نفى مسلمى مملكة غرناطة إلى الأقاليم الإسبانية الأخرى نحو عام ١٥٧٢. ذلك النفى أدى إلى الإخلال بتوازن توزيع الموريسكيين على الأقاليم الإسبانية الذى كان موجودًا منذ العصور الوسطى. ولم يكن عدم التوازن من حيث عدد الموريسكيين فقط. كان القادمون الجُدد لهم أنماط حياة مُستمَدَّة من ثقافتهم العربية، وكانوا يختلفون عن السكان المسلمين القُدامى الذين كانوا قد استوعبوا أنماط حياة المجتمع المسيحى (من حيث اللغة والمأكولات والمشروبات والأزياء... إلخ). لهذا كان السكان

المسلمون القُدامى أكثر اندماجًا فى المجتمع المسيحى من القادمين الجُدد. ولما كان المجتمع المسيحى يميل إلى معاملة المسلمين - السكان القُدامى والجُدد - بنفس المعايير، فقد نشأت عن ذلك مشاكل عديدة بين الموريسكيين أنفسهم، خاصة فى مملكة قشتاله.

إذا وضعنا فى الاعتبار هذه المشاكل يمكننا أن نتحدث بإيجاز عن تواجد الموريسكيين فى الأقاليم الإسبانية.

## الموريسكيون فى مملكة أراغون

مملكة أراغون، التى أصبحت منذ القرن السادس عشر ضمن التاج الإسبانى، كانت تشمل ثلاث مناطق داخل شبه الجزيرة (أراغون وقطالونيا وفالنسيا) وعدة مناطق خارج شبه الجزيرة هى مايوركا وسردينيا وصقلية وتابولى. فى هذه المناطق الخارجية لم يكن هناك مسلمون قُدامى، والموريسكيون الذين انتقلوا إلى هناك كان عددهم قليلاً.

تشير إحصائيات فيتسنت[٨] إلى عدد الموريسكيين خلال أعوام ١٥٦٨، ١٥٧٥، ١٦٠٩ على النحو التالى:

| | | |
|---|---|---|
| فالنسيا ٨٥ر٠٠٠ | (١٥٧٢) | ١٣٥ر٠٠٠ |
| أراغون ٤٨ر٧١٣ | (١٥٧٥) | ١٦ر٠٠٠ |
| قطالونيا ٧ر٠٠٠ | (متوسط) | ٨ر٠٠٠ |

هذا يوافق إحصائيات المطرودين والتى يعتبر لابير[٩] أنها تشير إلى الحد الأدنى:

| | |
|---|---|
| فالنسيا | ١٣٥ر٠٠٠ |
| أراغون | ٦١,٠٠٠ |
| قطالونيا | ٥,٠٠٠ |

على ضوء هذه الإحصائيات، نرى أن ثُلثى موريسكيى أراغون كانوا يتمركزون فى مملكة فالنسيا. هذا يأتى نتيجة لوجود سكان أكثر فى فالنسيا، وللغزو المسيحى للمملكة فى منتصف القرن الثالث عشر. فى فالنسيا نشأت مشكلة المدجنين الكبرى عام ١٥٢١ مع ما حدث فى حروب الجماعات **germanías** التى ترتب عليها صدور قرارات التنصير الإجبارى فى كل أنحاء قطالونيا وأراغون.

وتوضح خريطة توزيع الموريسكيين أهمية السكان المسلمين، إذ كانوا يمثلون نسبة ٣٤% من مجمل السكان(١٠).

كان الموريسكيون يحتلون مناطق واسعة فى الجبال الداخلية خاصة فى ميخاريس وبالنثيا (فى كاستيون) وتوريا وخوكار (فى فالنسيا) وسربيس وبينالبو (فى اليكانتى) وساحل فالنسيا من كويبرا حتى دينيا وجبل أليكانتى وعدة قرى فى منطقة أورى أويلا المجاورة لمملكة مرسية.

من الناحية الاقتصادية، يمكننا أن نقول إن الموريسكيين كانوا يعيشون فى مناطق جبلية وهى الأفقر باستثناء بعض مناطق غانديا وخاتيبا.

من الناحية الاجتماعية كان الموريسكيون يتمركزون بشكل رئيسى فى مناطق سيادة غير دينية وليست تابعة لسيطرة الكنيسة مما جعلهم يساندون النبلاء، الذين كانوا يستغلونهم من ناحية ويدافعون عنهم من ناحية أخرى. كان معظم الموريسكيين يعملون بالزراعة (باستثناء منْ كانوا يعملون فى الحِرف اليدوية وصناعة الحرير والسُكر، وهى حِرف ناتجة عن الزراعة)، وكان منهم منْ يعمل بالتجارة وفى مهن أخرى توجد عادة فى الأماكن الحضرية(١١).

من الناحية الإستراتيجية كانت السلطات تسعى إلى إبعاد الموريسكيين عن المناطق الساحلية تجنبًا لاتصالهم عن طريق البحر بالدول الإسلامية فى البحر المتوسط. وأدى تمركز الموريسكيين فى الجبال إلى حدوث ثورات تم إخمادها

بشكلٍ صارم بنفس الشدة التى أُخمِدت بها ثورات حدثت لدى استيلاء المسيحيين على المملكة فى القرن الثالث عشر.

أدى عدد الموريسكيين الهائل، بالإضافة إلى نفور أهل مدينة فالنسيا من المناطق الريفية، أدى إلى كراهية طبقة البرجوازية الصغيرة ورجال الدين المسيحى للمسلمين، وكانت لتلك الكراهية مظاهر متعددة[١٢]. وبعد طرد الموريسكيين انتشرت احتفالات «المسلمين والمسيحيين» التى تمخّض عنها وجود تيار يتعاطف مع المسلمين فى الأدب الفالنسى[١٣]. إن الوضع الخاص لجنوب منطقة فالنسيا أو أورى أويلا جعل موريسكيى وادى بينالبو وسهول أليكانتى يقيمون علاقات خاصة مع موريسكيى مورثيا وغرناطة[١٤].

فى مدينة أراغون – كما هو الحال فى مناطق أخرى من المملكة – كان التوزيع الجغرافى للموريسكيين غير منتظم، وهذا يمكن ملاحظته فى أية خريطة لتوزيع الموريسكيين فى المناطق الأراغونية[١٥]: كانت غالبية الموريسكيين تعيش فى وادى إيبرو وفى أحواض الأنهار وفى المناطق الجبلية، خاصة فى تلك المناطق المتصلة بالضفة اليُمنى من نهر إيبرو من تاراثونا وبوريا شمالاً حتى كارنيينا جنوبًا. وكان هناك موريسكيون فى المروج الواقعة حول البراثين وفى طرويل وأويسكا وفى مرج ثينكا من بارياسترو حتى مونثون وفراغا.

من الناحية الاجتماعية، كان الموريسكيون يمثلون نسبة ٢٠% من إجمالى سكان مملكة أراغون طبقًا لإحصائيات ريغلا[١٦]، وهى نسبة يعتبرها لابير[١٧] مبالغا فيها. لكن أهمية الموريسكيين العددية يجب أن تستند أساسًا إلى حياتهم فى بعض المناطق الريفية وفى مدن بها أحياء موريسكية منغلقة مثل: ثاراغوثا وطرويل والبراثين وكالاتايود[١٨]. كانوا يمتلكون أراضٍ خصبة، وكانوا يزرعونها، وكان منهم تجار أثرياء[١٩]. وقد ترك كل هؤلاء عددًا كبيرًا نسبيًا من المخطوطات بالعربية والأراغونية عُثِر عليها فى المونانثيد دبلا سيرًا[٢٠]، وربما كانت هذه النصوص نسخًا من نصوص أطول أكثر قِدَمًا[٢١].

إن تاريخ ذلك المجتمع الإسلامى منذ استيلاء المسيحيين على وادى إيبــرو فى النصف الأول من القرن الثانى عشر طويل ومتشابك[٢٢]. فى القــرن الســادس عشر، بعد التنصير الإجبارى فى عام ١٥٢٦، حدثت مشاكل بين محكمة التفتــيش والسادة الإقطاعيين والمجالس البلدية التى كانت تدافع عن سلطتها أمــام الســلطة الملكية[٢٣]. فى عام ١٥٧٥ صدر أمر بنزع سلاح موريسكيى أراغون خوفاً مــن تسلل فرنسيين ومسلمين من الخارج[٢٤]. تم نزع سلاح الموريسكيين مــرة أخــرى عام ١٥٩٣. وفى عام ١٥٨٥ اشتعلت حرب مسلحة بين أهل الجبال وموريــسكيى سومونتانو فى أويسكا وتبادل الطرفان عمليات السلب والنهب[٢٥].

كان موريسكيو قطالونيا قليلين، وكان وزنهم الاجتماعى ضئيلاً فى المروج والمناطق الريفية على ضفتى نهرى سيغرى وإيبرو. كانت درجة اندماجهم عالية، على الأقل على المستوى الثقافى، وقد ساندهم كل من جيرانهم والسلطات الكنــسية عند صدور قرار طردهم عام ١٦١٠.[٢٦]

## الموريسكيون فى مملكة قشتالة

كانت مملكة قشتالة تشغل مناطق واسعة فى شبه جزيرة إيبيريا، ويعدد أحــد المؤلفين فى تلك الفترة المناطق التى كان يقيم فيها الموريــسكيون داخــل مملكــة قشتالة: «قشتالة القديمة وطليطلة ولامانــشا وإكــستريمادورا وأنــدلوثيا ومملكــة مورثيا...»[٢٧]

كان عدد الموريسكيين فى مملكة قشتالة يصل إلى ٢٥٠ ألفًا مــن إجمــالى سبعة ملايين حسب إحصاء ريغلا الذى يختلف رقمه عن رقم ٢٠٠ ألف الذى يتبناه لابير[٢٨]. عند لحظة الطرد كان توزيع الموريسكيين على النحــو التــالى (وفقًــا لإحصاء لابير الذى يؤكد أن هذه الأرقام تمثل الحد الأدنى)

| | |
|---|---|
| كاستيا، لامانشا، إكستريمادورا | ٤٥ر٠٠٠ |
| مورثيا | ١٦,٠٠٠ |
| أندلوثيا | ٣٠,٠٠٠ |
| غرناطة | ٣,٠٠٠ |

يجب أن نضع فى الاعتبار أن هذا التوزيع لم يكن هو التوزيع الموجود فى الثلثين الأوليين من القرن السادس عشر؛ فقد أدت حرب غرناطة إلى توزيع المسلمين الغرناطيين على المدن الرئيسية فى مملكة قشتالة اعتبارًا من عام ١٥٦٩.

كان هؤلاء الموريسكيون – «مسيحيون جدد من أصل مسلم» – قد أُجبروا على التنصر والتعميد كنتيجة لسياسة التنصير التى اتبعها خيمنيث دى ثيسنيروس فى غرناطة اعتبارًا من عام ١٥٩٩، وكنتيجة أيضًا للأضرار التى تعرض لها مسلمو غرناطة فى أشخاصهم وفى ممتلكاتهم، وكان ذلك انتهاكًا صريحًا لمعاهدة التسليم. كان المرسوم الصادر فى ١١ فبراير عام ١٥٠٢ يجبر مسلمى مملكة قشتالة على اعتناق المسيحية، وكان العبيد لا يشملهم القرار.

فى لحظة التنصير الإجبارى عام ١٥٠٢ يرد ذكر تجمعات إسلامية مهمة فى تورو وثامورا وأبيلا وغوادالاخارا ومدريد وطليطلة، ويمكن إضافة أماكن أخرى – استنادًا إلى وثائق سابقة – كان فيها مدجنون؛ فقد كانت الوثائق تفرق بين «الموريسكيين القدامى» و«الموريسكيين الغرناطيين» بعد عملية إعادة توزيع مسلمى غرناطة على المدن الأخرى بين عامى ١٥٦٩، ١٥٧٢، كما حدث فى كوينكا[٣٠]. كان الموريسكيون عبارة عن أقليات مغمورة وجماعات ترجع أصولها إلى العصور الوسطى، وزاد من عددها انضمام غرناطيين إليها بعد غزو المدينة فى أواخر القرن الخامس عشر. فى جميع أنحاء مملكة قشتالة – باستثناء مملكة غرناطة – كان عدد المسلمين عشرين ألفًا[٣١] لم يكونوا يشكلون جماعات مترابطة

كما هو الحال فى فالنسيا وأراغون أو غرناطة، باستثناء بعض مناطق فى مورثيا[٣٢].

أكثر جماعات الموريسكيين القشتاليين توثيقًا هم الذين كانوا يقيمون فى المدن الكبيرة والصغيرة. هذا لا يعود سببه إلى الوثائق المحفوظة. من المحتمل أن الموريسكيين كانوا فى المدينة يتمتعون بقدر أكبر من العلاقات فيما بينهم، وأن يحافظوا بالتالى على هويتهم الإسلامية، بينما كانوا فى الريف يتعرضون لضغوط اجتماعية تؤدى إلى اندماجهم فى المجتمع المسيحى. من ناحية أخرى، كان عدد الجماعات الموريسكية فى المدن يزداد نتيجة للهجرات القادمة من الريف أملاً فى تحسين وضعها الاجتماعي وأملاً فى الاستفادة من جو الحرية النسبي الذى كان موجودًا فى تلك الأماكن منذ أيام المدجنين. كانت أحياء المسلمين فى المدن تشهد قدوم مسلمين من مناطق أخرى، وكان المسلمون القادمون يصاهرون الموريسكيين؛ بل ويصاهرون المسيحيين القدامى. إن قدرة الموريسكيين على الحركة كانت تحميهم من تعرضهم للرقابة الصارمة.

إن مراقبة محاكم التفتيش لمستوى أداء الشعائر المسيحية هو الذى كان يوضح الأصل المسلم لكثير من «الموريسكيين القدامى» فى قشتالة ممنْ كانوا قد اندمجوا فى المجتمع المسيحى. إن عقيدتهم الإسلامية هى التى كانت تميزهم عن المسيحيين القدامى. ولما كان مسلمو قشتالة لا يشكلون جماعات ترابط؛ فقد كانوا يحتفظون بخصائص روحية إسلامية رغم استيعابهم للثقافة الاجتماعية القشتالية (من حيث اللغة والزى والمهن... إلخ) وكان بإمكانهم إخفاء مظاهر دينهم الإسلامى فيما يختص بالمأكولات والمشروبات والأعياد.

هذه الملامح العامة للوضع الاجتماعى لموريسكيى مملكة قشتالة تكملها دراسات محلية توضح وجود ملامح إقليمية أيضًا. إن الاختلافات فى عدد السكان تعتمد دائمًا على عاملين أساسيين هما: نشاط محكمة التفتيش وهجرة موريسكيى غرناطة فى أعقاب حرب البشرات.

استمر وضع جماعات المسلمين المدجنين في قشتالة القديمة وليون كموريسكيين طوال القرن السادس عشر، وقد أُضيف إليهم المهاجرون الغرناطيون. يمكن التعرف عليهم استنادًا إلى الوثائق الكثيرة الصادرة عن محكمة تفتيش بايادوليد[٣٣]. في المدن الرئيسية مثل أبيلا يبدو أن الموريسكيين كانوا يلعبون دورًا بارزًا، خاصةً بعد طرد اليهود[٣٤]. وفي لحظة الطرد عام ١٦١٠ كان هناك موريسكيون قدامى أو جدد في ثيوداد رودريغو وسلمنكا وتورو وأبيلا ومدينا ديل كامبو وأولميدو وأريبالو وسيغوبيا وبايادوليد وبالنثيا وكاريون وأراندا وسيبولبيدا وبورغوس وآرو ولوغرونيو وبوستيو، بالإضافة إلى عدة مدن صغرى[٣٥]. ورغم أن الموريسكيين كانوا جماعات صغيرة جدا، وبرغم أن بعضهم استُثني من قرار الطرد لاعتباره مسيحيًا مخلصًا فإن التوزيع الجغرافي لموريسكيي قشتالة واسع جدا، فبالإضافة إلى أراضي كانتابريا من غاليثيا إلى غيبوثكوا كان هناك موريسكيون في كل أنحاء قشتالة القديمة باستثناء ليون وأشورغا، وكانت هناك تجمعات موريسكية كبيرة في سلمنكا وسيغوبيا وبايادوليد.

وفي قشتالة الجديدة كانت هناك تجمعات موريسكية في كل مكان[٣٦]، وكان الموريسكيون يتركزون في مناطق كوينكا[٣٧] ولامنشا[٣٨]، لكن كان هناك موريسكيون أيضًا في مدريد[٣٩] وفي مدن أخرى صغيرة[*].

هذا الإقليم الذي كان يضم عددًا قليلاً نسبيًا من المدجنين والموريسكيين حتى منتصف القرن السادس عشر، كان واحدًا من المناطق التي توجه إليها المطرودون من مملكة غرناطة خلال عامي ١٥٧١، ١٥٧٢[٤٠]. هذا يوضح لنا وجود موريسكيين عند الطرد النهائي. وقد استقبلت المنطقة الشرقية جموعًا من أهل غرناطة، بعضهم كان في طريقه إلى إقليم البائيثي في مملكة مرسيه. إن نشاط

---

(*) من الثابت لدينا وجود موريسكيين في خيتافي Getafe - وكانت حينذاك قرية تابعة لمدريد - من واقع ملفات البلدية التي اطّلعنا عليها، ومن خلال مسرحية كتبها لوبي دي بيغا بعنوان «قروية من خيتافي». (المترجم)

محكمة التفتيش فى كوينكا وطليطلة قد نتج عنه كمٌّ هائل من الوثائق عن الموريسكيين وعن المشاكل الاجتماعية(*).

فى مملكة مرسيه كان هناك تجمع للمدجنين والموريسكيين القدامى؛ بالإضافة إلى النازحين من غرناطة. كانوا يقيمون فى الوديان وفى أحياء المسلمين بالمدن (مرسيه، الحامه، توتانا، مولا، كاراباكا، ثيثيخين، بكلا، خوميّا،... إلخ) وكانت هناك تجمعات كبيرة فى منطقة الباثيتى (الباثيتى، شينشيّا، هيين، إلخ)[٤١] وفى بيينا[٤٢].

هناك دراسات كثيرة حول موريسكيى إقليم مرسيه وكارتاخينا - التى تشمل منطقة أورى أويلا أو جنوب فالنسيا - وبعض هذه الدراسات مهم[٤٣]. وتفسر لنا الخواص الجغرافية لمملكة مرسيه وضع المسلمين (مدجنين وموريسكيين) فى المنطقة، وكان شبيهًا بوضع المسلمين فى المناطق الأخرى ومختلفًا عنه فى نفس الوقت فى مجالات معينة. فى شمال مملكة مرسيه تقع سهول أليكانتى مرسيه التى تمتد جنوبًا حتى لوركا. كانت هناك تجمعات موريسكية لفلاحين وتجار صغار فى المدن والمزارع الصغيرة. وكانت تحيط بهم جبال يحتمى بها الموريسكيون. فى الشمال تقع جبال أليكانتى، وفى الجنوب جبال المرية، وفى الشرق جبال مرسيه (خاصة وادى ريكوتى الذى كان الموريسكيون فيه يشكلون أغلبية السكان ولم يُطردوا إلا فى عام ١٦١٤[٤٤]، وكانت سهول مرسيه أليكانتى والباثيتى دائمًا مناطق يمر بها المسلمون فى تنقلاتهم بين مملكتى فالنسيا وغرناطة طوال العصور الوسطى. وكانت كذلك أيضًا فى القرن السادس عشر بالنسبة للمطرودين من غرناطة فى أعقاب حرب البشرات[٤٥].

يشكل موريسكيو إكستريمادورا ثلاث جماعات مختلفة. المجموعة الأولى هى التى تمثل أغلبية فى بلادها (بنكيرينثيا دى لاسيرينا وماغاثيلا وهورناتشوس).

---

(*) انظر كتاب غارثيا أريتال «محاكم التفتيش والموريسكيون (محاضر محكمة كوينكا)» ترجمة خالد عباس، مراجعة وتقديم جمال عبد الرحمن، المشروع القومى للترجمة. (المترجم)

المجموعة الثانية هى الأقليات المندمجة تمامًا فى المجتمع المسيحى. والمجموعة الثالثة يشكلها الغرناطيون الذين قدموا بعد طردهم من غرناطة بين عامىّ ١٥٧١-١٥٧٢ فى أعقاب ثورة البشرات[٤٦]. من الناحية النظرية، كان عدد الغرناطيين الذين استوطنوا إكستريمادورا يبلغ أحد عشر ألفًا، وكان إجمالى عدد الموريسكيين لحظة الطرد يبلغ خمسة عشر ألفًا أى ٣% من عدد سكان إكستريمادورا. هذا يفسر عدم التوازن الذى أحدثته هجرة الغرناطيين بالنسبة للموريسكيين فى إكستريمادورا[٤٧].

من بين هؤلاء الموريسكيين يجب أن نشير إلى الهورناتشيين الذين كانوا يقيمون فى المحافظة التى تُعرف الآن باسم باداخوث، بين ميريدا وييرينا. كان الهورناتشيون يشكلون مجموعة منظمة وقادرة على إخفاء عقيدتها الإسلامية عن أعين محاكم التفتيش وتضم خبراء فى التجارة وتخزين البضائع، مما كان يوفر لها قوة اقتصادية وخبرة سياسية. هذه الخبرة المكتسبة فى إسبانيا ستتيح للهورناتشيين صياغة مشروع سياسى مستقل بعد الطرد فى مدينة سلا الرباط بالمغرب[٤٨]. هناك موريسكيون قلائل أتيحت لهم هذه الخبرة الاقتصادية التى وفرت للهورناتشيين فى المنفى تحقيق النجاح الباهر فى إدارة الأعمال. إن الأندلسى مصطفى دى كارذيناس – وهو من أسرة نظّار أملاك فى باييثا وخبير فى اقتصاد الأراضى فى إقليم أندلوثيا – قد حقق ثروة طائلة فى تونس وفى الجزائر[٤٩].

وأخيرًا يجب أن نفرق فى أندلوثيا بين موريسكيى الممالك المسيحية القديمة التى تشكلت بعد حروب القرن الثالث عشر (خائين وقرطبة وإشبيلية) وبين موريسكيى مملكة غرناطة التى استولى عليها المسيحيون فى أواخر القرن الخامس عشر. سنتحدث عن هذه المملكة الأخيرة فى الجزء التالى الذى نخصصه للغرناطيين المنفيين.

قبل هجرة الغرناطيين بين عامى ١٥٧١، ١٥٧٢ كانت الجماعات الموريسكية فى أندلوثيا (خائين وقرطبة وإشبيلية وقادش وأويلبا) قليلة العدد كما

كان الحال فى بقية أنحاء مملكة قشتالة، كما لم يكن لها وزن اجتماعى. وكانت الجماعات المدجنة المسجلة وثائقيا قليلة فى أوائل القرن السادس عشر (كانت هناك فقط جماعات بالما ديل ريو وبربيغو وقرطبة وايثيخا فى منطقة قرطبة)[٥٠]. وقد أشار البعض إلى أن تلك التجمعات كانت تتمتع بحماية النبلاء الأقوياء (فى بالما وبربيغو)[٥١] وأنها كانت مراكز مهمة للاتصال وللتجارة. كان ميل المدجنين والموريسكيين القدامى إلى التجمع فى المدن ملحوظًا فى قشتالة وفى أندلوثيا أيضًا. تحولت تلك «التجمعات» والأحياء الإسلامية فيما بعد إلى جماعة موريسكية، وكانت تستقبل زائرين موريسكيين من أقاليم أخرى، خاصة من مملكة غرناطة، كما هو واضح من نموذج موثَّق[٥٢].

كانت نتائج حرب غرناطة أو «تمرد أهل البشرات» ملحوظة فى أندلوثيا أكثر منها فى أى مكان آخر، فقد استوطن حوالى ثمانون ألف موريسكى غرناطى فى أراضى أندلوثيا أو عبروا تلك الأراضى متوجهين إلى مناطق أخرى فى مملكة قشتالة[٥٣]. إن خريطة إعادة توطين الموريسكيين فى أواخر القرن السادس عشر تشمل كل مناطق أندلوثيا[٥٤] وقد تأثرت الجماعات الموريسكية بهجرة الغرناطيين، وبناءً عليه ساءت علاقة تلك الجماعات بالمجتمعات المسيحية المحيطة بها. هذا ما توضحه دراسات مهمة أجريت على موريسكيى قشتالة[٥٥].

## الموريسكيون فى شبه الجزيرة وفيما وراء البحار

هناك وثائق تدل على وجود الموريسكيين أو «المسيحيين الجُدد الذين كانوا مسلمين» فى مناطق أخرى تابعة للتاج الإسبانى بالإضافة إلى مملكتى قشتالة وأراغون حيث كان يعيش معظمهم. لكن علينا أن نتحدث قليلاً عن ذلك التواجد الضئيل جدًا للموريسكيين الإسبان.

لم تتضم مملكة نابارا إلى تاج قشتالة إلا فى عام ١٥١٢. ولما كان مسلمو

قشتالة قد أُجبروا على التنصر قبل ذلك التاريخ بعشر سنوات، فقد تعين على جماعة المسلمين القليلة فى نابارا أن تتنصر قسرًا فى ذلك التاريخ(٥٦). فى قوائم الطرد لا يُذكر موريسكيو نابارا الذين كانوا يقيمون فى توديلا، وهى واحدة من خمسة مناطق تتكون منها مملكة نابارا. وفى منتصف القرن الرابع عشر كان المسلمون يشكلون نسبة ١٧% من عدد السكان وكانوا يشكلون جماعة مزدهرة(٥٧). ربما حدث بعد انضمام نابارا إلى مملكة قشتالة، وما ترتب عليه من تنصير إجبارى لمسلمى نابارا عام ١٥١٢، أن انتقل مسلمون كثيرون إلى أراغون التى كانت تتمتع بالحرية الدينية حتى عام ١٥٢٦. لكن هناك وثائق قليلة تشهد بأن بعض الموريسكيين قد ظل فى نابارا خلال القرن السادس عشر وحتى لحظة الطرد النهائى. كانت منطقة نابارا تتبع محكمة تفتيش كالا أورًا ثم تبعت محكمة تفتيش لوغرونيو، ولم نجد فى وثائق هذه المحكمة الأخيرة متهمين موريسكيين من نابارا(٥٨).

منذ القرن الرابع عشر كانت البرتغال مملكة مستقلة فى شبه جزيرة إيبيريا، لكن فى نهاية القرن السادس عشر أصبحت مملكة البرتغال جزءًا من مملكة إسبانيا على مدى عدة عقود. لذلك – ولأن كثيرًا من مشاكل المسلمين أثر على المجتمع البرتغالى – من المناسب أن نتحدث الآن عن الموريسكيين فى البرتغال.

المصادر الوحيدة حتى الآن التى تتحدث عن وجود موريسكيين فى البرتغال هى وثائق محاكم التفتيش(٥٩). كان اسم «موريسكى» يُطلق على كل أنواع المسلمين الذين أُجبروا على التنصر أو على مغادرة البلاد عامى ١٤٩٧، ١٥٣٢. كان الموريسكيون البرتغاليون ينتمون إلى أصول متباينة (مغاربة، أتراك، هنود ... إلخ) وكان بعضهم من الموريسكيين الذين ينتمون إلى مملكتى قشتالة وأراغون. من الخصائص المميزة للموريسكيين – حسب الوثائق الموجودة ووفقًا للنتائج التى توصل إليها أحمد بوشرب – حنينهم إلى وطنهم الأصلى واحتقارهم للمجتمع البرتغالى، وكانوا فى ذلك يختلفون عن موريسكيى إسبانيا الذين كانوا يحبون وطنهم ويرغبون فى الاندماج فى المجتمع المسيحى مع احتفاظهم بعقيدتهم الإسلامية.

كان مسلمو جزر البليار فى القرن السادس عشر - مملكة مايوركا التى انضمت إلى مملكة أراغون - ينتمون إلى أصول أجنبية. كانوا عمومًا من الأجانب الأسرى والعبيد والرحّالة، لكن كان هناك أيضًا موريسكيون من أصل إسبانى سجلتهم وثائق محاكم التفتيش[٦٠]. وفى لحظة الطرد النهائى لجأ إلى مايوركا عشرات الموريسكيين من وادى ريكوتى ومرسيه، لكنهم طُردوا من مايوركا أيضًا.

وهناك قواسم مشتركة بين محكمة تفتيش جزر البليار وبعض المحاكم التابعة لإسبانيا[*] فى مواجهة الموريسكيين ولنفس الأسباب:

١- إنها خارج شبه الجزيرة

٢- بها جماعة موريسكيين كبيرة العدد

٣- يعتبرون الإسلام كمشكلة سياسة خارجية لا داخلية.

هذه هى محاكم التفتيش فى جزر الكنارى ومحكمة البحر ومحاكم التفتيش فى أمريكا[٦١].

كل هذه المحاكم نظرت قضايا أُتهم فيها موريسكيون إسبان، لكن معظم الموريسكيين المسجلين فى الوثائق ينتمون إلى أصول أجنبية، خاصة أفارقة ومرتدين عن المسيحية.

موريسكيو جزر الكنارى هم مسلمون أفارقة تم تنصيرهم. كانوا أسرى قُدامى أو عبيدًا مسلمين غير متدينين انخرطوا فى سلك خدمة بيوت كناريياس خاصة لانثاروتى وفويرتى بنتورا[٦٢]. كانوا يتمتعون بحماية سادتهم المحليين فلم تلاحقهم محاكم التفتيش بل كانت لينة معهم. كان عددهم ألف وخمسمائة ولم يُطردوا عام ١٦١٠مثل بقية موريسكيى مملكة قشتالة التى كانت الجزر تتبعها. هذا

---

(*) يقصد محاكم التفتيش فى أمريكا الجنوبية والمكسيك، وتثبت ملفات هذه المحاكم وجود مسلمين فى أمريكا الجنوبية فى أعقاب سقوط غرناطة الإسلامية. (المترجم)

يدل على أنهم كانوا مندمجين ولم يكونوا يشكلون أى خطر، وأنـه كانـت هنـاك مصلحة فى الإبقاء عليهم(٦٣).

هناك افتراضات حول وجود الموريسكيين فى أمريكا. كـان الموريـسكيون بصفة مبدئية ممنوعين من السفر إلى العالم الجديد منذ السنوات الأولى التالية لغزو أمريكا. لكن بعض الموريسكيين سافر إلى هناك(*)، وبعضهم مذكور فى الوثـائق، لكن لم تسافر إلى هناك أسر بأكملها(٦٤). كان موريسكيو الجزء الغربى من أمريكا عبارة عن مخلَّطين، أى أولاد لأب أبيض وأم مخلطة، ثلثهم من الـسود، وجـزء منهم من البيض. إن الحديث عن هجرات موريسكية جماعية سـرية إلـى العـالم الجديد مجرد افتراضات، ولا يجب أن يُنسب إلى المسلمين الأثر العربى الموجـود فى الفن الإسبانى فى أمريكا(**). إن المسلمين الفلبينيين هم من مسلمى جنوب شرق آسيا ولا علاقة لهم بالموريسكيين الإسبان. نفس الشىء يمكن أن يُقال عن مـسلمى البرازيل(٦٦).

كانت محكمة البحر جزءًا من محكمة التفتيش الإسبانية، وكانـت أحكامهـا تسرى على البحارة والأسرى فى السفن الإسبانية وفى الموانئ. وتم العمل بمحكمة البحر بين عامى ١٥٧١-١٥٧٥ وبين عامى ١٦١٦-١٦٢٤، وفى وثـائق هـذه المحكمة هناك أسماء أربعة موريسكيين مُتهمين، كلهم من المطرودين الذين أُلقـى القبض عليهم فى عَرض البحر (كـانوا يخـضعون لـسلطات محكمـة التفتـيش «البحرية» فى مورثيا وفالنسيا وبيرينا)(٦٧).

---

(*) كانت السلطات الإسبانية تحرم وصول غير الكاثوليك إلى أراضى العالم الجديد، لذلك فإنها كانت تصدر تصاريح للمسيحيين الراغبين فى السفر إلى هناك، وكان بعض المـسيحيين يبيعـون تلـك التـصاريح لمسلمين يرغبون فى الهجرة، وهكذا كان المسلم الذى يصل إلى أريكا يحمل اسمًا مسيحيًا. لذلك كانـت كل الأسماء الموجودة فى ملفات محاكم التفتيش أسماءً مسيحيةً. (المترجم)

(**) ترى الباحثة غارثيا أرينال أن الفن المعمارى الإسبانى فى القرن السادس عشر كان كله مسلمًا، ومـن ثم فإن وجود عمارة إسلامية فى أمريكا الجنوبية ليس دليلاً كافيًا على وجود مسلمين بها. (المترجم)

كانت مملكة غرناطة التابعة لتاج قشتالة هى آخر المناطق الإسلامية التى انتقلت السيادة عليها إلى المسيحيين. من هنا يأتى الوضع الخاص لموريسكيى غرناطة الذين فقدوا استقلالهم السياسى مؤخرًا. بعد عشرة أعوام فقط على غزو المدينة تعيَّن على أهل غرناطة أن يتحولوا إلى المسيحية. كان الاضطهاد المسيحى لهم فى عقيدتهم وفى عاداتهم وأمتعتهم يتزايد، وكان المسلمون يزيدون من وسائل الاحتفاظ بعاداتهم ومقاومة الاندماج فى المجتمع الإسبانى[*].

كان توزيع السكان فى أراضى مملكة بنى نصر غير متوازن بمقتضى تطورات عمليات الغزو المسيحى واستيطان المسيحيين فى الأراضى التى كان يتم الاستيلاء عليها من المسلمين. يقول بيرنارد فينسنت إنه حتى عام ١٥٦٨ كان الموريسكيون لا يزالون يشكلون أغلبية، وكان عددهم ١٥٠ ألف شخص تقريبًا فى لحظة طردهم من المملكة. رغم أنه لم يطرد منهم سوى ثمانون ألفًا بين عامى ١٥٧١، ١٥٧٢، وهذا دليل على أن الرقم الذى ذكره المعاصرون للأحداث كان مُبالغًا فيه.

فى الجزء الشرقى من مملكة غرناطة كان الموريسكيون كثيرى العدد فى جبال روندا وفى جبال بنتوماث فوق بيليث ملقة. وكان عددهم قليلاً فى سهل ملقة وفى المدن (ملقة وروندة وماربيا وبيليث ملقة). هذه الظاهرة نجدها أيضًا فى المدن الأخرى: غرناطة ومورتيل وغواديكس وباثا وأويسكار والمرية. لكن فى شرقى وادى لكرين وحتى حدود مملكة مرسيه، كانت معظم المناطق الريفية يقطنها موريسكيون باستثناء المناطق الساحلية؛ فقد كان محظورًا تواجدهم فيها لأسباب أمنية[٦٩].

---

(*) هذا التغيير فى استخدام المصطلحات يجعل من الصعب فهم قضية الموريسكيين؛ فالمسلمون الإسبان لم يكونوا يقاومون الاندماج فى المجتمع «الإسبانى» بل كانوا يقاومون الاندماج فى «الدين المسيحى». (المترجم)

بعد حملات التنصير الإجبارى (١٤٩٩-١٥٠٢)، والتى صاحبتها حملات تعميد جماعى فى المناطق الريفية، استمرت الضغوط المسيحية لمدة ربع قرن، وكانت مقاومة المسلمين تزداد. وقد حددت زيارة الإمبراطور كارلوس الخامس إلى غرناطة عام ١٥٢٦ تاريخ مرحلة جديدة من مراحل اضطهاد الموريسكيين.

فى ٧ ديسمبر، وبمبادرة ملكية، اجتمعت لجنة وأعلنت وثيقة تحظر فيها ممارسة عادات كانت تُعتبر من مظاهر الإسلام، وكانت تلك العادات تشمل الأزياء والمأكولات والمشروبات والختان، كما حُظر على الموريسكيين امتلاك الأسلحة والعبيد وتغيير محال إقامتهم[٧٠]. كان ذلك إعلانًا بإلغاء كل الملامح التى تميز «المسيحى الجديد الذى كان مسلمًا» وجعله شبيهًا بالمسيحيين الذين جاءوا للإقامة فى غرناطة[٧١].

بهذه المناسبة تم وضع برنامج لتنصير المسلمين[٧٢]، وكانت الخطوط العامة لذلك البرنامج مشابهة لخطط تنصير الهنود الحُمر فى أمريكا[٧٣]. أُنشئت محكمة تفتيش خاصة بأراضى غرناطة[٧٤]. قاوم الموريسكيون حملات التنصير بفضل تماسكهم عبر روابط أسرية وقروية وبفضل ترابط المسلمين فى كل أنحاء الإقليم وبفضل ترابط مسلمى الإقليم مع مسلمى الأقاليم الأخرى. وكان مسلمو الأقاليم الأخرى يفدون إلى غرناطة لتعلم العربية وللنهل من معين الثقافة العربية والدين الإسلامى.

اعتبارًا من عام ١٥٥٠ كان هناك تزايد فى الضغوط الدينية والاجتماعية ضد أى شئ يميز موريسكيى غرناطة عن غيرهم. إن المذكرة التى قدمها فرانثيسكو نونييث مولاى لها مغزى خاص، وقد عرض مولاى شرعية مظاهر الثقافة الموريسكية من حيث اللغة والعادات الأخرى. يقول مولاى فى مذكرته إن تلك العادات لا تتعارض مع مبادئ المسيحية وإنها تتفق مع التعددية اللغوية والثقافية لمملكة إسبانيا[٧٥].

كانت هناك عوامل متعددة تزيد من انفصال الجماعتين: «المسيحيون الجدد» و«المسيحيون القدامى». كانت الضغوط الدينية تتزايد وتتوسع لتشمل مجالات

أخرى اقتصادية واجتماعية، كما نرى فى القرارات التى أصدرها مجمع غواديكس عام ١٥٥٤ [٧٦]. كان الموريسكيون يحاولون تأجيل العمل بالقرارات المتخذة ضدهم من خلال دفع أموال، وكانت السلطات الإسبانية فى حاجة إلى المال. من ناحية أخرى فإن محكمة تفتيش غرناطة التى كانت فى السنوات الأولى لإنشائها تركز على اليهود المتنصرين، قد أخذت تركز نشاطها على الموريسكيين، وكانت توجه الاتهامات إليهم جميعًا دون تفرقة، باعتبار أنهم متضامنون فيما بينهم. ثم كانت الأعباء الضريبية التى خضع لها الموريسكيون وكان نزع ملكية أراضى الموريسكيين وتسليمها للمسيحيين وللكنيسة، ثم كان انهيار صناعة الحرير - الصناعة التقليدية للموريسكيين منذ العصر الإسلامى - كل ذلك أدى إلى جو من التوتر ترتبت عليه حرب البشرات[٧٧].

بدأت حرب البشرات الرهيبة بثورة أهل البشرات فى ٢٤ ديسمبر عام ١٥٦٨ فى جبال البشرات بغرناطة جنوب سيّرانيفادا. استمرت الحرب عامين، وخصص التاج الإسبانى لها أموالاً طائلة وأفضل قواده العسكريين. تطورات تلك الحرب وتوتراتها الداخلية فى الجانبين - الإسلامى والمسيحى - كانت موضع دراسات كثيرة، سواء فى حينها أو فى الوقت الحالى[٧٨].

كانت النتيجة الرئيسية لتلك الحرب هى ترحيل الموريسكيين من غرناطة وتوطينهم فى أراضى مملكة قشتالة، هذا بالإضافة إلى موريسكيين كثيرين نزحوا إلى أقاليم إسبانية أخرى وإلى بلاد إسلامية. كانت التغييرات الاجتماعية التى طرأت على الجماعات الإسلامية مهمة جدًا فى كل الأقاليم كما رأينا. بعد طرد الموريسكيين من غرناطة لم يتبق منهم سوى عشر آلاف أو خمسة عشر ألفًا من الموريسكيين فى غرناطة[٧٩]. هذا يفسر لنا لماذا كانت مملكة غرناطة واحدة من أقل الأماكن التى كان بها موريسكيون فى لحظة الطرد النهائى، إذ لم يكن بها سوى ألفين فقط[٨٠].

لكن وضع الموريسكيين الذين بقوا فى غرناطة اعتبارًا من عام ١٥٧٠ كان

مُعقدًا. فمن ناحية كانت هناك عدة أُسرٍ مندمجة في المجتمع المسيحي، إما لسابق تعاونها في تحقيق غزو غرناطة في القرن الخامس عشر، وإما لاستجابتها لوسائل تحقيق الاندماج التي اتخذت بعد ذلك. بعض تلك الأسر كانت متداخلة مع نبلاء قشتالة، إما عن طريق امتيازات أو عن طريق المصاهرة. وقد طرد بعض الموريسكيين من غرناطة بعد عودتهم إليها سرًا، وقد حدث أن طُرِدَ حوالي ثلاثة آلاف موريسكي من غرناطة نحو عام ١٥٨٠. وفي النهاية، هناك موريسكيون بقوا في غرناطة يعملون لدى السلطة للاستفادة منهم في الإدارة[٨١].

من بين الموريسكيين الموجودين في أواخر القرن كان هناك محامون ومترجمون، وكان لهؤلاء دور بارز في موضوع الوثائق «المزورة» التي عُثِرَ عليها في جبل ساكرومونتي والتي تهدف إلى تبرير وجود الدين الإسلامي استنادًا إلى وثائق نُسِبت إلى المسيحيين الأوائل الذين عاشوا في غرناطة. هذا التيار من الوثائق استمر بعد النفي[٨٢].

ومن بين الخصائص الأخرى للجماعة الموريسكية في مملكة غرناطة يمكننا أن نذكر نفي كثير من الأشخاص بسبب ظروف حرب البشرات. وقد أدى ذلك إلى السفر ذهابًا وعودة إلى البلاد المغاربية والى القيام بهجمات على السواحل الجنوبية الإسبانية التي كانوا يعرفونها جيدًا والتي كان لهم صلات فيها. من النتائج الأخرى قيام كثير من الموريسكيين بأعمال نهب. هاتان الظاهرتان وُجدتا في إسبانيا في عصور أخرى وفي أقاليم أخرى، خاصة في جبال وسواحل فالنسيا. كان ذلك نتيجة أخرى لسياسة الاضطهاد والنفي التي مارستها السلطات الإسبانية – المدينة والكنسية والعسكرية والضرائبية – ضد مسلمي الأندلس[٨٣].

إن الوثائق الخاصة بموريسكيي غرناطة وفيرة جدًا، ولم تُدرس كلها بعد. تظهر الوثائق مجالات الحياة الإسلامية لهؤلاء المسلمين، ومدى العلاقات الاجتماعية للموريسكيين بماضيهم الإسلامي وبالحكومة وبالسلطات الإسبانية في القرنين السادس عشر والسابع عشر[٨٤].

لكن كل هذه الوثائق والدراسات حول الموريسكيين الغرناطيين، منذ غـزو المسيحيين لغرناطة وحتى لحظة الطرد النهائى فى القرن السابع عـشر، توضـح الحاجة إلى دراسة هذا الموضوع من الناحية الإقليمية. هذا ما توضحه نتائج بعض الأبحاث المنشورة(٨٥).

## نزوح أشخاص موريسكيين إلى بلاد إسلامية

على مدى العصور الوسطى وخلال القرنين السادس عشر والـسابع عـشر كان عدد السكان المسلمين فى إسبانيا يتناقص نتيجة هجرة مـستمرة لأفـراد إلـى البلاد الإسلامية. كانت السلطات المسيحية تسمح بهجـرة المـدجنين إلـى الـبلاد الإسلامية، لكن بعد ذلك، على مدى القرن السادس عشر، حظرت السلطات الـسفر إلى بلاد إسلامية لأسباب شتى. رغم ذلك كان هناك من يسافر بشكل سـرى إلـى البلاد الإسلامية، إما مباشرة وإما عَبْر بلاد أوروبية مسيحية.

من بين عوامل حظر الهجرة إلى البلاد الإسلامية، كانـت هنـاك أسـباب عسكرية: عدم منح البلاد الإسلامية الداخلة فى حروب ضد المسيحية، وخاصة ضد إسبانيا، موارد بشرية تزيد من قوتها العسكرية، خاصة البحرية. إلى جانـب ذلـك كان الموريسكيون يعرفون الأراضى الإسبانية جيـدًا، وكـان يمكـن اسـتخدامهم كجواسيس لأنهم يجيدون اللغة الإسبانية، ويعرفون عادات أهل إسبانيا ممـا كـان يسهل عملية تخفيهم. هذه الأسباب العسكرية منعت أكثر من مرة اتخاذ قرار طـرد الموريسكيين. يجب ألا ننسى أن البحر المتوسط فى القرن الـسادس عـشر كـان بمثابة حدود سياسية ودينية وعسكرية، وأن الجميع كان يعلم ما يعنيه تقوية العـدو الموجود على «خط النار»(٨٦).

لكن كانت هناك أسباب دينية تمنع ذهاب الموريسكيين إلى بـلاد إسـلامية. كان هناك أمل في أن يتحولوا جميعًا وبإخلاص إلى المسيحية، وهكذا تُنقذ أرواحهم

فى الآخرة. كان إرسال إلى بلاد إسلامية بمثابة توقيع عقوبة عليهم وعلى ذريتهم لأنهم سيضيعون فى البلاد الإسلامية التى لن يكون بمقدورهم أن يعيشوا فيها كمسيحيين(*). إذا أضفنا إلى كل تلك قول الموريسكيين إنهم مسيحيون مخلصون(**)، سنتفهم أن هذا العامل كان يؤدى إلى عدم اتخاذ قرار الطرد النهائى(٨٧).

يجب أن نستبعد وجود أسباب إنسانية حالت دون طرد الموريسكيين من بلدهم الأصلى. إن الشفقة التى أثارها الموريسكيون عند المسيحيين فى لحظة الطرد النهائى لم تكن أكثر من مجرد عاطفة. لم يكن هناك وعى عام بحقوق أولئك الأبرياء الذين حُرموا من حقوقهم المدنية والاقتصادية. هذه الحقوق لم يكن لها وزن كبير فى سياسة تلك العصر فى إسبانيا التى كانت قد تعرضت للغزو الإسلامى فى القرن الثامن. إن الاسترداد كان يعنى استرداد الأراضى من المسلمين الغُزاة. لم يكن هناك وعى بشرعية الانتقال من الحكم القوطى إلى الحكم الإسلامى فى القرن الثامن، ولذلك لم يكن هناك وعى بأن الموريسكيين كانوا يشعرون بأنهم هم السكان الشرعيون فى إسبانيا لأنهم ينحدرون من أولئك الإسبان الذين كانوا يستوطنون إسبانيا المسيحية ثم اعتنقوا الإسلام.

لكن رغم حظر الهجرة فإن كثيرًا من الموريسكيين هاجروا إلى بلاد إسلامية، كما سنرى فى الفصول التى سنتحدث فيها عن الهجرات التى سبقت قرار الطرد النهائى. كانت معظم تلك الهجرات سرية وليست هناك وثائق تسجلها، وإن كان بعضها قد أمكن دراسته(٨٨).

---

(*) لدينا وثائق كتبها المسيحيون الإسبان أنفسهم فى القرن السادس عشر يعترفون فيها بأن المسلمين لا يجبرون أحدًا على اعتناق الإسلام. بعض هذه الوثائق موجود فى كتاب «حياة الموريسكيين الدينية» للراهب بدرو لونغاس. (المترجم)

(**) قول الموريسكيين إنهم مسيحيون مخلصون لم يكن إلا وسيلة لتجنب الاضطهاد، وكانت السلطات المسيحية تعلم ذلك تمام العلم. (المترجم)

# الهوامش

(١) **B. Vincent "Demografía morisca", en Dominguez Ortiz:** *Historia de los moriscos*, **pp. 77-90**

(٢) **H. Lapeyre:** ***Geographie de l'Espagne morisque*****, Paris, 1959.**

(٣) مرجع مذكور ص ٨٩-٩٠

(٤) M. Hartínez Valls "Semblanza del obispo de Orihuela Don Jose Esteve Juan (1551-1603) y sus relaciones ad limina", *Anthologica annua*, Roma, pp.26-27, 1979-1988, pp. 555-612.

(٥) J. Fournel-Guerin "Une famille morisque de Saragosse: les Compañero". *Awraq*, Madrid.IV, 1981, pp.179-184.

(٦) B. Vincent. Loc cit

(٧) Lapeyre. Op.cit 204

(٨) مرجع مذكور ص ٨٩

(٩) مرجع مذكور

(١٠) J.Regla: ***Estudios sobre la moriscos***, Barcelona,1974,pp. 63 y 60 H. Lapayre op.cit.

صور فى نهاية الكتاب D,E

(١١) Halperin Donghi: ***Un conflicto nacional: moriscos y cristianos viejos en Valencia***, Valencia, 1980

(١٢) S: García Martínez: Banolers moriscos, Valencia, 1980

(١٣) M. de Epalza "Algunos aspectos de la morofilia literatura actual al país Valencia", ***Sharq Al Andalus. Estudios Arabes d'Escritors del Mediterrani*** "literatura I lecietat", Valencia, 1989, M. 156-161

(١٤) **J.B.Vilar** "Los moriscos de la Gobernación y Obispado de Orihuela", ***Al Andalus***, Madrid, XLIII, 1978, pp. 323-367 y "Moriscos granadinos en el sur valenciano", ***Estudis***, Valencia, 9. 1982, pp.15-47

(١٥) H. Lapeyre: op.cit, mapa A pp. 96-97

(١٦) J. Regla: op cit, p. 222

(١٧) مرجع مذكور ص ١١٧

(١٨) B. Vincent cip. Cit p. 77

(١٩) انظر الملاحظة رقم ١

(٢٠) J.R. Bera- M. Asín: ***Manusritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta***, Madid, 1912

A. Mentaner Frutos "Aproximación a una tipología de la literatura aljamiado-morisca aragonesa", ***Destierros aragoneses*** ..., pp.313-326.

(٢١) M. de Epalza "Le Pexique religieux des merisques et la literature aljamiado-morisque", ***Les morisques et leur temps***..., p.66

(٢٢) V. Regla: ap.cit., pp.67-97

(٢٣) انظر نموذج إقليم كالاندا **Calanda** فى دراسات سيرانو مارتين، خاصة المنشورة فى مجلة: *Destierros aragones*.I,pp.365-375

(٢٤) L. Cardaillac "Morisques et protestants", *Al Andalus* Madrid, 1971, pp. 29-63.

(٢٥) G. Colas Latarre. J.A. Salas Ausens Aragon en el siglo XVI. Alteracienes sociales y conflictos políticos Zaragoza, 1987, pp.597-620.

(٢٦) R. Pita Merce: ***Lérida morisca***. Lerida, 1977.

C.Biornes: ***Els moriscos a Catalunya. Documentos inedits***, Asco,1481

L. Cardaillac "Qualques notes sur la communaute morisque de Catalogne au 17eue siecle", ***Revue d'Histoire Maghrebine***, Tunez, pp. 7'8; 1972. Pp. 91-99.

P. Ferrer "Les Morisques catalans", ***Los Morisques et l'Inquision***.... pp. 188-198

(٢٧) Cascales, citado par. H. Lapeyre: po.cit. p.206

(٢٨) J. Regla op.cit. p.222

(٢٩) مرجع مذكور، ص ٢٢٢

(٣٠) M. García Arenal: ***Inquisicions y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca***. Madrid, 1978, pp. 7-19.

انظر أيضًا دراسات ر. كاراسكو حول الموريسكيين القدامى والجدد فى كورينكا والتى نشرها فى مجلة:

***Melanges de la Casa de Velazquez***, Paris, XXI, 1985, y XXII, 1986.

(٣١) M.A. Ladero Quesada: ***Los mudejares de Catilla en tiempo de Isabel I,*** Valladelid, 1969, pp.17-21

(٣٢) Lapayre: op.cit.pp.118-121

(٣٣) انظر، بصفة خاصة، دراسات:

V.P. Le Filem "Un censo de moriscos en Segovia y su provincia" ***Estudios segovianos***, Segovia, XVI, 1964, pp.433-464 y "les morisqos du nord auet del'Espagne d'apres un recensement de l'Inquision de Valladelidad", ***Melanges de la Casa Velazquez,*** Paris, I, 1965.pp.223-240.

J. Contreras "los moriscos en las Inquisiones de Valladolid y Logroño", ***los morisques et leur temps*** ..., pp 475-491, y "Vieille-Castille, Leon, Espagne du Nord", ***Les Maisques et l'Inquisicion***....pp.296-315

انظر الرسائل الجامعية غير المنشورة لكل من ماريا مار ريناو وسيرافين دى تابيا حول موريسكيى آبيلا**Avila**.

(٣٤) انظر رسالة سيرافين دى تابيا الجامعية، وكذلك الدراسة المنشورة فى مجلة دراسات تاريخية ***Studia Historiae*** بين عامى ١٩٨٦، ١٩٨٩.

(٣٥) H. Lapeyre: op.cit.pp.254-256

(٣٦) المرجع السابق ص ١٣٨ -١٣٩

(٣٧) انظر الملاحظة رقم ٣٠

(٣٨) V.P. Dedieu "Les Morisques de Daimiel et l'Inquision (1502-1526)", ***Les Morisques et leur temps***...pp. 493-522, "Merisques et vieux chretius a Daimiel an XVI eme siecle", Religion, Ideutite....,I, 149-214.

J.P. Dedieu y M. Grecía Arenal "Les tribunaux de Nouvelle Castille", ***Les Morisques et l'Inquision***.....pp.276-295

(٣٩) انظر الدراسات التى تقدم بها كل من ف. بوثا وميغيل أنخيل بونيس إيبارا فى المؤتمرات الخاصة بمحافظة مدريد عامى ١٩٨٠، ١٩٨١

(٤٠) C.R.Philipps "The Moriscos of la Mancha, 1570-1614": ***The journal of Modern History***,1978.

P. Dressendofer ***Islam unter der Inquisition. Die Morisco-Prozesse in Toledo***, 1575-1610, Wiesbadeu, 1971.

(٤١) H. Lapeyre: op. cit, p.139

(٤٢) J.M. García: "Noticias sbre moriscos en el archivo municipal de Villena", ***Sharq Al Andalus. Estudios Arabes***, Alicante, I. 1984,pp.71-90

(٤٣) F.Chacn: "El problema de la convivencia. Granadinos mudejares y cristianos viejos en el Reino de Murcia, 1609-1614", ***Melanges de la Casa de Velazquez, paris***, XVIII, 1982, pp.103-133.

V. Riera: Renta eclesiástica: ***Moriscos y penitenciados: los Obispodos de Cartagena y Orihuela a mediados del siglo XVI***, Valladolid, 1984.

V.B. Vilar "L'Inquisition de Murcie", ***Les Morisques et l'Inquisition***..., pp.241-257.

(٤٤) H. Lapeyre: op.cit, pp.191-194

F.J. Flores Arroyelo: ***Los últimos moriscos (Valle de Ricote, 1614) Murcia***, 1989.

(٤٥) V.B. Vilar "Un intento de aculturación de los granadinos en Murcia", ***Religion, Identite***...,II, pp.167-187 .

(٤٦) V. Fernandez Nieva "l'Inqusition de llerena", ***Les Morisques et l'Inquisition***...,pp.258-275 y ***La Inquisión y los moriscos extremeños*** (1585-1610), Badajez, 1979.

(٤٧) انظر دراسات خوليو فيرنانديث نييبا. انظر كذلك الدراسات الآتية:

V. Navarro del Castillo "El problema de la rebelión de los moriscos granadinos y sus repercusiones en Extromadura principalmente en la comarca emeritense (1570-1609)", ***Revista de Estudios Extremeños***, Badajoz.XXVIII,1972, pp.551-569.

B.Vincent "les Morisques d'Extremadure au XVI eme siecle", ***Annales de Demegraphie Histerique***,1974,pp.431-448

(٤٨) V.Fernandez Nieva "El enfrentamiento entre Moriscos y cristianos viejos. El caso de Hornachos en Extremadura. Nuevos datos", ***Les Morisques et lur temps***...,pp.269-295.

Sánchez Pérez "les moriscos de Hornachos, corsarios de Salé", ***Revista de Estudios Extremeños***, XX,I, 1964,pp.63-152

انظر كذلك الجزء الخاص بالمغرب في هذا الكتاب.

(٤٩) M. de Epalza "Moriscos y andalusíes en Tunez durante el siglo XVII", ***Al Andalus***, Madrid, XXIV, 2, pp.288-292

J.D. Latham "Mustafa de Cardenas", ***Les Africains***, Paris, 1977, pp.199-229 y "Mustafa de Cardenas et l'appart des Morisques a la societe tunisienne du XVI eye siecle en Zbiss-Gafsi- Bughannmi-Epalza: op.cit.pp.157-178,

(٥٠) M.A. Ladero Guesada: ***Los mudejares de Castilla***...pp.19-20

(٥١) V.Aranda Poncel-V.P.Dedieu"L'Andalousie du Gradalquirir", ***Les Morisques et l'Inquision***...,pp.221-240.

(٥٢) المصدر السابق، ص ٢٢٢

(٥٣) B.Vincent "L'expulsions les morisques du royaume de Grenede et leur repartition eu Castille (1570-1571)", ***Melanges de la Casa de Velazques***, Paris,VI,1970, pp.210-246 y "Combien de Morisques out ete expulsés du voyaume de Grenade?", ***Melanges***..,VII,1971,pp.187-222

(٥٤) H.Lapeyre: op.cit, cuadro C.

(٥٥) V.Aranda Doncel "Los moriscos en tierras de Cordoba,1984 ?? "Cristianos y moriscos en Cordóba. La actitud de las distintas clases sociales ante la presencia de la minoría dicidente", ***Les Morisques et leur temps***...pp.245-268.

(٥٦) M.García Arenal "Los moros de Tudela (Navarra) en terno a los años de la Conversión (1515)", ***Les Morisques et leur temps***..., pp.71-102.

(٥٧) M.García Arenal –B Lerey: ***Moros y judíos en Navarra en la Baja Edad Media***, Madrid, 1984.

(٥٨) J. Contreras: Vieille Castille...,p.298.

(٥٩) A.Boucharb "Specificite du probleme morisque au Portugal: une

colonie etrangere refusant l'assimilation et sonffrant d'un sentinent de deracinement et de nostalgie", ***Les Morisques et leur temps***...pp.217-233 y "Convictions religieuses et visión de Dieu chez les Morisque vivant au Portugal", ***Religion, Identile***...,I, pp.67-75

انظر رسالته الجامعية غير المنشورة وانظر كذلك:

"les metiers de Morisques du Portugal pendant le XVI eme siecle", Metiers, vie religieuse et problematique d'histoire morisque", Zaghouan, 1990,pp.51-60

(٦٠) J.Serra-Barcelo "***La inquisicio mallorquina I els musulmans*** (1570-1631)", Bollet de le Secietat Arqueologice lu. Liana, palma de Mallorca, XLI, 839 pp.279-307

(٦١) L.Cardaillac-R. Carrasco-M. Coste-A. Gonzalez: "les tribunaux des iles et d'outre-mer", ***Les Morisques et leur temps***..., 316-335.

M.Coste: "les Morisques et le Tribunal de la Mer, un proces exemplaire", les Morisques et leur temps...,pp.461-473.

L. Cardaillac: "El problema morisco en Sicilia", ***Nueva Revista de Filología Hispánica,*** Mexico, XXX,1981-644.

(٦٢) Cardaillac- Carrasco-Coste-Gonzalez: op.cit.,"Morisques et inquisitions dans les iles Canaries", ***Revue l'Historie de Religions***, Paris, CCII-4, 1985.pp.379-387.

R.Ricard: "les Morisques des Canaries", ***Etudes hispano-africanes***, Tetuan, 1956, pp. 98-108.

L.A.Anaya Hernandez "la religion y la cultura de los moriscos de Lanzarote y Fuerteventura a través de los procesos iquisiteriales", *Metiers, vie religiese*.....pp.175-190.

(٦٣) H.Lapeyre: op.cit, pp. 209-210.

(٦٤) Cardaillac – Carrasco – Costa – Gonzalez: op.cit.
Cardaillac: "le probleme des Horisques eu Amerique", *Melanques de la Case de Velezquez*, Paris, XII, 1976, pp. 283-306.

(٦٥) انظر أمثلة لهذه التوقعات في دراسة باللغة العربية للأستاذ أ. الفخار في مجلة «الأصالة»، الجزائر، ٢٠، ٤، ١٩٧٤، ص٣٠-٤٧. انظر كذلك:
M.Mc Lain: "Morisques granadinos en Nuevo Mexico", *Mehiers, vie, religieuse*, pp.191-200.

(٦٦) R. Reichert "Muchiluanos no Brasil", *Al menana*, Madrid,I, 1971, pp. 27-46.

(٦٧) Cardaillac – Carrasco – Coste - Gonzalez. op. cit. M. Coste: op. cit.

(٦٨) M. A.Ladero Quesada: *Castilla y la Conquista del Reino de Granada*, Valladelid 1967; Granada despnés de la conquista. Repobladores y mudejares y Granado, 1988.

(٦٩) B. Vincent "Le Tribunal de Granade", *Les Morisques et l'Inquisition*...pp.199 y 203.
A. Dominguez Ortiz - B. Vincent: op. cit. pp. 39,51,56

(٧٠) A. Dominguez Ortiz-B. Vincent: op. cit. p. 22

(٧١) J.Caro Baroja: *Los moriscos del reino de Granada*, Madrid, 1957.

(٧٢) A.Redondo: "El primer plan sistematico de asimilación de los

moriscos granadinos: el del doctor Carvajal (1526)", *Les Maisques et leur temps*...pp. 111-123

(٧٣) A. Garrido "Papel de la Iglesia de Granada en la asimilación de la sociedad morisca", ***Anuario de historia moderna y contemporanea***, pp.2-3, 1975-1976- pp. 69-103 y ***Moriscos e Indios. Precedentes hispanicos de la evangelización***, 1981, Mexico, 1980.

(٧٤) K.Garrad "La Inqusion y los moriscos granadiues", Bulltin *Hispanique*, Burdeos, LXVII, 12,1965, pp.63-77.

J.M.García Fuente: *La Inquisión en Granada en el siglo XVI*, Granada, 1981.

B.Vicent "le Tribunal de Grenade"

(٧٥) R. ***Fouche - Delbosc***: "Memorial de Francisco Nuñez Muley" ***Bulletin Hispanique***, 1899, pp. 205-239.

***K.Garrad***: "The original Memorial of Don Francisco Nueñz Muley", Atdaute, II,4,1954,pp.168-226.

(٧٦) A. Gallego y Burin-A. Gamir Sandoval: ***Los moriscos del reino de Granada según el sinodo de Guadix en 1554***, Granada, 1968.

(٧٧) K.Garrad: "la industria sedera granadina en el siglo XVI y su conexión con el levantamiento de las Alpujarras", ***Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos***, Granada, V,1956, pp.73-104.

(٧٨) L. del Marmol Carvajal: ***Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada***, Malaga, 1600.

V.Caro Baroja op.cit, pp.173-204.

A.Dominguez Ortiz-B. Vicent: op.cit.pp.33-56.

(٧٩) B.Vincent: "Combien de Morisques aut ete expulses du royaume de Grenade", ***Melanges de la Casa de Velazquez***, Paris, VII, 1971, pp.397-399; "L'expulsion des Morisques du royaume de Grenade et heur repartition eu Castille (1570-1571)", idem, J, 1970 ,pp.211-246

(٨٠) H. Lapeyre op.cit, pp. 204-205

(٨١) B. Vincent "Los moriscos del reino de Granada después de 1570", ***Nueva Revista de Filología Hispánica***, Mexico. XXX. I,1980, pp.594-608.

(٨٢) D. Cabanelas: ***El morisco granadino Alonso del Castillo***, Granada, 1965

M. de Epalza: "le milieu hispano-meresque de l'evangile islamisant de Barnabe (XVI-XVIIe)", ***Islamochristiana***, Roma, 8,1982, pp.159-183.

(٨٣) B. Vincent "El borndolerismo morisco en Andalucía", ***Awraq***, Madrid, IV, 1981,pp.167-178; "Un exemple de course borbaresco-morisque: l'attaque de cuevas de Almanzora 1573", ***Revista de Historia Moderna***, Barcelona,I, 1981,pp.7-20.

(٨٤) انظر أيضًا دراسات كل من مارتينيث رويث ومانويل اسبينار وآخرين وهي تتضمن وثائق غرناطية.

(٨٥) انظر على سبيل المثال الدراسات التالية:

J.Caro Baroja:op.cit.

N.Cabrillana: ***Almeria morisca***, Granada, 1982

A.Galan Sanchez: ''los moriscos de Malaga en la época de los Reyes Católicos'', Jabega, Malaga, 39, 1982, pp.3-86.

(٨٦) A.C. Hess: ''The Moriscos: an Ottoman Fifth Colum in sixteenth century Spain'', ***American Historical Review***, LXXIV, 1968-1969; The forgetten Frontier: a history of the sixteenth-century thero-African Frentier chicago-Londres, 1978.

(٨٧) M.de Epalza ''Principes chretiens et principe musulmans face au probleme morisque'', ***Les Morisques et l'Inquision***, pp.37-50.

(٨٨) H.Gasper Remiro ''Emigración de los moriscos granadions allende'', ***Revista del Centro de Estudios Historicos de Granada y su Reino***, Granada,II, 1912, pp.1-3.

V. Gil San juan: ''Fugas de moriscos andaluces a Berbería'', ***Congreso Hispano-Africano de Culturas Mediterraneas, Melilla***, I,1984, pp.333-338.

# الفصل الثالث

## الوضع القانوني للموريسكيين

كان للموريسكيين أو «المسيحيين الجُدد الذين كانوا مسلمين» في القرنين السادس عشر والسابع عشر وصف قانوني في المجتمع الإسباني يجب التعرض له ولو بإيجاز. تترتب على ذلك الوضع القانوني مجموعة حقوق وواجبات تفسر لنا علاقة الموريسكيين بالسلطات على عدة مستويات. إن دراسة قانونية مفصلة - لم يقم بها أحد حتى الآن - يمكن أن توضح كل جوانب التاريخ الموريسكي، وتُلقي الضوء على كثير من المصاعب التي تعرض لها الموريسكيون خلال ما يزيد عن قرن من الزمان كمسيحيين وكمسلمين متخفين في المجتمع الإسباني المسيحي.

لأن الواقع القانوني الرئيسي هو تنصير أولئك المسلمين المدجنين.

تمت إجراءات التنصير على ثلاث مراحل أشرنا إليها وهي: تنصير مسلمي غرناطة ومملكة قشتالة في ١٥٠١- ١٥٠٢، وتنصير مسلمي نابارا في عام ١٥١٢، وتنصير مسلمي مملكة أراغون في عام ١٥٢٥. هذا التنصير كان يعني إلغاء الوضع القانوني الخاص للمسلمين والذي كان قائمًا على أساس اتفاقيات سياسية تمت في العصور الوسطى مع عدة ملوك. لم يعد المدجنون مسلمين، وأصبح من حقهم التمتع بنفس حقوق وواجبات المسيحيين الآخرين. كان التمييز بين المسيحيين الجُدد والمسيحيين القدامى مجرد وضع اجتماعي، لكن لم يترتب عليه فرق في المعاملة القانونية، على الأقل عند لحظة التنصير أو التعميد. عندما تنصَّر المسلم واندمج في المجتمع المسيحي أصبح يتمتع بنفس حقوق المسيحيين

الآخرين فى المجتمع. كانت تلك هى الخطوة الأساسية للدخول فى وضع مساواة قانونية مع أفراد المجتمع الإسبانى الآخرين، على الأقل من الناحية الدينية.

يجب أن نبدأ إذن من هذا الواقع القانونى للتنصير والذى لم تُدرس نتائجه بعد بشكلٍ جيد، والذى أثر على كل مسلمى إسبانيا فى أوائل القرن السادس عشر. لكن يجب أن ندرس أيضًا عملية تنصير العبيد المسلمين والوضع القانونى للأسرى والعبيد فى ذلك العصر لكى نرى الفرق بين كل أنواع المسلمين تلك، ولكى نستطيع أن نحدد كيف كان القانون ينظر إلى الموريسكيين – المسيحيين الجُدد والمسلمين سابقًا – وكيف كانوا مختلفين قانونًا عن المسلمين الأجانب.

من المحتمل كذلك – رغم أن ذلك لم يدرس بشكل كافٍ – أن وضع الموريسكيين كملاك أراضٍ وعقارات وعلاقاتهم السياسية بالسلطات الإسبانية كان هو الذى يحدد أساس وضعهم القانونى كمسلمين إسبان (فى فترة المدجنين) وكان يميزهم عن المسلمين المتنصرين الآخرين فى المجتمع الإسبانى (الفترة الموريسكية).

كان الموريسكيون باعتبارهم مسيحيين لهم وضع قانونى مماثل للمسيحيين الآخرين، لكن فى الوقت نفسه كان لهم وضع مختلف فى مجالات أخرى.

## التغيير الدينى: الكنيسة ومحاكم التفتيش

يسمح التعميد بالدخول فى الكنيسة وباعتبار الشخص مسيحيا، لكن الدخول فى الدين المسيحى عملية أكثر تعقيدًا كان على الموريسكيين أن يمروا بها.

التعميد – فى المسيحية – هو أمر اختيارى، على الأقل بالنسبة للبالغين. من هنا يلغى الإجبار حرية الاختيار ويلغى التعميد. من الواضح أن قرارات التنصير كانت إجبارًا، وهو ما حدث فى غرناطة منذ عام ١٤٩٩ على يد ثيسنيروس، وما

حدث فى فالنسيا على يد الجماعات حين عمّدوا المدجنين قسرًا عام ١٥٢١(*). لهذا فمن وجهة النظر الدينية كانت هناك شكوك حول شرعية ذلك التعميد.

كان هذا الوضع بالغ الأهمية، وكان يؤثر على الوضع القانونى للموريسكيين أكثر مما كان يؤثر على عقيدتهم السرية. إذا كان التعميد الإجبارى غير شرعى فإن إلغاء السلطات السياسية للوضع القانونى للمسلمين يكون غير شرعى كذلك. وهنا كان يتعين الرجوع إلى الوضع القانونى للمدجنين، أو أن تُطبق على المسلمين اللائحة الخاصة بالمسلمين المقيمين فى المجتمع المسيحى كالعبيد والأسرى والمسافرين(**).

من هنا كانت أهمية قرار الكنيسة بإعلان مشروعية التعميد.

كانت الأسباب التى ساقها علماء اللاهوت أن الإجبار كان قويا لكنه لم يكن كاملاً. وكانت تستند أيضًا إلى أن المسلمين لو أرادوا رفض التعميد لرفضوه حتى الموت.

هذه الأسباب تستند إلى الواجب المسيحى فى الدفاع عن الدين حتى الموت. لكن الموريسكيين كان دينهم يحظر عليهم الوصول إلى حد الموت إلا فى حالة الدفاع عن المجتمع الإسلامى فى أثناء الجهاد. يمكن للمسلمين أن يخفوا دينهم إذا تعرضوا للخطر – حتى لو لم يكن خطر الموت بل لمجرد توقع حدوث ضرر كبير – بشرط أن يكون إيمانهم خالصًا فى السر، وبإمكان المسلم أن يعود إلى ممارسة حياته كمسلم عادى فى حالة زوال المانع. هذه هى التقية أو الكتمان.

(*) لم يكن التعميد المشار إليه عملية دينية، بل كانت له أهداف اقتصادية: كان المسلمون يدفعون أموالاً للنبلاء مقابل تمتعهم بحق ممارسة الإسلام، ومن هنا كان أعداء النبلاء يريدون إلحاق أضرار بهم؛ فعندما لا يتمتع المسلم بحرية العبادة فلن يدفع ضرائب للنبلاء. (المترجم)

(**) ألا يُعد هذا خلطًا للأمور؟ كيف يُعامل صاحب البلد معاملة الأسير أو الأجنبى لمجرد رغبته فى الاحتفاظ بدينه الإسلامى؟. (المترجم)

لهذا كان تعميد المسلمين المدجنين يستند إلى خلط، فقد استمرت غالبية المسلمين في ممارسة شعائر الإسلام سرا رغم أنهم تظاهروا باتباع المسيحية تجنبًا للعقوبات التي كان يمكن أن تنزل بهم.

كانت هناك عيوب في التعميد الإجباري، وكانت هناك عيوب أكثر في عنصر آخر من عناصر التنصير: شرح الدين المسيحي.

في الدين المسيحي يكون تعليم الدين سابقًا على التعميد عادة. وفي القرن السادس عشر كانت مؤسسة التعليم الديني لا تعمل، نظرًا لتعميد الأطفال حديثي الولادة. كانت رغبة الآباء وتعهدهم بتعليم المسيحية لأبنائهم تغني عن ضرورة تعليم الدين قبل التعميد. أثرّت عادة تعميد الأطفال حديثي الولادة على عملية تعميد المسلمين الذين لم يكونوا أطفالاً بل من البالغين. كان وضعًا جديدًا في تاريخ المسيحية اللاتينية. رغم أنه من الناحية النظرية كان يُشترط موافقة البالغ على التعميد لكي يكون التعميد نافذًا، فإن موضوع الموافقة لم يؤخذ في الاعتبار واهتمت السلطات بالتعميد نفسه قياسًا على تعميد الأطفال.

لكن آثار جهل المسيحيين الجُدد بالدين المسيحي ظهرت في الحال. إذا كانوا لم يتعلموا المسيحية قبل التعميد فكان لابد من أن يتعلموها بعد التعميد، وإلا فلن يكون لهم مظهر مسيحي. كان هذا أحد الموضوعات الشائكة في عملية اندماج الموريسكيين في الثقافة الإسبانية، خاصة وأن المسلمين كانوا يرفضون تعلم المسيحية لأن تعميدهم كان إجباريا ولم يتم التمهيد له(*).

كانت أول صعوبة في تعليم المسيحية تكمن في الإعداد السيئ للأشخاص الذين تم تكليفهم بتعليم المسيحية للموريسكيين. كان عدد القساوسة قليلاً خاصة في المناطق التي كان عدد المسلمين فيها كبيرًا (في المناطق الريفية في غرناطة

---

(*) لاحظ أن المؤلف ينطلق من مفهوم رجال الكنيسة ولا يتبنى وجهة نظر المسلمين في هذا الفصل كما سبق أن وعد. (المترجم)

وأراغون وفالنسيا ومرسية). حتى التعليم الدينى فى أيام الأحد للمسيحيين القدامى لم يكن منتظمًا (كان الوعظ فى الكنيسة إجباريا بعد مجلس ترينتو فى الثلث الأخير من القرن السادس عشر، لكن القرار لم ينفذ فى أماكن كثيرة). كان إنشاء كنائس فى المناطق الريفية يشكل أهم أهداف الأساقفة المشتغلين بتعليم المسيحية للموريسكيين.

بالإضافة إلى قلة عدد رجال الدين المسيحى وقلة الكنائس كانت هناك مشكلة اللغة، فالموريسكيون كانوا لا يكادون يعرفون اللغات التى يتحدث بها القساوسة (القشتالية والأراغونية والفالنسية والقطالونية)، ولم يكن القساوسة يتحدثون العربية، ورغم أن بعض القساوسة كانوا من أصل موريسكى فإن ترجمة المصطلحات المسيحية إلى العربية كان أمرًا صعبًا. لهذا فعلى مدى القرن السادس عشر بذل القساوسة جهدًا كبيرًا، خاصة فى غرناطة وفالنسيا، لتعلم اللغة العربية وكتابة شروح مسيحية باللغة العربية ولإعداد قساوسة قادرين على تعليم الموريسكيين. كانت النتائج فاشلة تمامًا طبقًا لشهادة أشخاص معاصرين، بحيث أنه قُبيل لحظة الطرد النهائى لم يكن هناك أى شىء تم إنجازه لتحويل الموريسكيين إلى مسيحيين مخلصين(*).

يجب أن نشير إلى الدور التعليمى الذى لعبته الجماعات المسيحية: الفرنسيسكان فى النصف الأول من القرن السادس عشر، واليسوعيون فى النصف الثانى. يمكن أن ننسب إليهم تخصيص أشخاص أكفاء للمهمة الصعبة وتأسيس مراكز تنصير البيازين (فى غرناطة وفى غانديا) وذلك لتعليم أطفال الموريسكيين شعائر المسيحية لكى يقوم الأطفال بدورهم بتعليم أسرهم. كان بعض هؤلاء

---

(*) هذا القول تكذبه شهادات قساوسة معاصرين للأحداث قالوا إنهم بذلوا كل ما فى وسعهم لكن تمسك الموريسكيين بالإسلام حال دون تنصيرهم. (المترجم)

المعلمين من أصول موريسكية مثل اليسوعيين البوتودو وكاساس. كان تأسيس مدرسة الموريسكيين في طرطوس مبادرة من أسقف طرطوس، وإن كانت المدرسة تابعة لجامعة الرهبان الدومينيكان.

كانت طرق تنصير موريسكيي فالنسيا وغرناطة لها علاقة وثيقة بالنشاط التنصيري في أمريكا. طبقًا للعقيدة المسيحية كان المسلمون واليهود ووثنيين لا يعرفون المسيحية. لكن من الواضح أنه كان هناك فرق بين المجموعتين. وقد أدرك القساوسة أن رفض المسلمين للمسيحية ناتج عن علمهم بها. لم تكن المشكلة هي جهل المسلمين بالمسيحية بل رفضهم لها، كما كان وضع اليهود حين رفضوا الاعتراف بالمسيح. كانت هناك مشاكل لاهوتية عديدة في القرن السادس عشر مثل عقيدة «النعمة اللازمة لإنقاذ الروح»، وكانت تأخذ في حسبانها وضع «الوثنيين» الهنود والمسلمين.

إزاء مشاكل تعليم المسيحية للموريسكيين اختارت الكنيسة الإسبانية طريقين: طريق التوعية تحت إشراف رجال الدين، وطريق قمع أي مخالفة للمسيحية تحت إشراف محكمة التفتيش.

كان طريق التوعية له حدود بسبب الصعوبات اللغوية ونقص إعداد القساوسة من الناحية الثقافية. لذلك كان هناك ميل إلى محو هوية الموريسكيين الثقافية لكي يتخلوا عن دينهم الإسلامي وعن لغتهم العربية وعن عاداتهم الخاصة بالمأكل والمشرب والأزياء والاحتفالات. كانت هناك قرارات حظر عديدة تسير في هذا الاتجاه وتهدف إلى أن يقضي اتباع المسيحيين الجدد لثقافة «المسيحيين القدامى» إلى تخلي الموريسكيين عن تراثهم الإسلامي.

لكن من ناحية أخرى كانت محكمة التفتيش تراقب صحة العقيدة المسيحية لدى المسيحيين الجدد وتراقب تصرفاتهم وتُنزل العقاب الصارم بالمجرمين، وهذا

ما فعلته منذ القرن الثالث عشر مع الكتاريين[*] Cataros واليهود والبروتستانت وبعض مرتكبي الذنوب.

كان سلطة محكمة التفتيش تشمل المسيحيين فقط وبالتالي فلم يكن للمحكمة سلطان على المدجنين. طلب المسلمون فترات تأجيل يتعلموا فيها المسيحية حتى لا يكونوا عرضة لعقوبات محكمة التفتيش، وعللوا طلبهم بجهلهم بالمسيحية نظرًا لتعميدهم بسرعة. من ناحية أخرى تأخر العاملون فى محاكم التفتيش فى ممارسة عملهم فى الأراضى التى كان المسلمون يشكلون أغلبية سكانها. كان تحفظات النبلاء وسادة الموريسكيين وإقطاعيى أراغون تعيق عمل محكمة التفتيش. لكن لا ننكر أن محكمة التفتيش بجهازها الضخم الذى يسيطر على المجتمع كانت هى الجهة التى أدت إلى تعميق المشكلة الموريسكية وكشفت مقاومة المسلمين للتنصير. ترتب على إجراءاتها الإدارية وثائق وفيرة تُعد أكثر مصادر البحث فعالية للتعرف على الوضع الدينى للموريسكيين، خاصة فى النصف الثانى من القرن السادس عشر.

نوجز الموضوع فنقول إن أحد أهم العوامل التى حالت دون اندماج الموريسكيين فى المجتمع الإسبانى كان العامل الدينى. كان هناك موريسكيون اندمجوا كمسيحيين مخلصين، بل كان منهم قساوسة، لكن التمييز الذى وضعته محاكم التفتيش بين «المسيحيين الجدد» و«المسيحيين القدامى» واتهام الجدد بعدم صحة عقيدتهم المسيحية نظرًا لأصولهم الإسلامية، أسهم فى تعميق الهوة بين الجماعتين وفى تصوير الموريسكيين على أنهم محل شك لمجرد كونهم موريسكيين. هذا الدور لمحاكم التفتيش أثَّر سلبيا على المجتمع الإسبانى كله، وأدى إلى الكوارث التى حلَّت بالموريسكيين على مدى القرن السادس عشر وحتى لحظة الطرد النهائى فى أوائل القرن السابع عشر.

---

(*) هى فرقة من المسيحيين ظهرت فى العصور الوسطى وكانت تدعو إلى ممارسة التقشف كبديل عن ممارسة العبادات. (المترجم)

كان التمثيل السياسى للمسلمين فى فترة المدجنين منوطًا بالجماعات وسلطاتها، خاصة الفقهاء، سواء على المستوى المحلى أو على المستوى الإقليمى. كان ذلك نظامًا قانونيا معروفًا ومعترفًا به (كان المسلمون يديرون شئونهم وفق شريعتهم) وكان يجرى العمل به من حيث دفع الضرائب. لم تشكل غرناطة «جماعات» بعد الغزو القشتالى مثل الجماعات التى كانت موجودة فى ممالك قشتالة وأراغون ونابارا.

اختفى هذا الوضع بعد التنصير. فى بعض المدن - مثل أراغون - سُمح بوجود بعض المجالس لتمثيل «المسيحيين الجدد الذين كانوا مسلمين». أما فى القرى فكان هناك تمثيل عُرفى وليس رسميا للموريسكيين. كانت الجماعات الموريسكية من الداخل لها زعماء يديرون شئونها ولا نعلم سوى القليل عن النظام الداخلى السرى لتلك الجماعات. إن دراسة ملفات محاكم التفتيش ربما توفر لنا معلومات مهمة وغير معروفة حتى الآن فى هذا المجال(*).

أكثر ما كانت تكشفه تحريات محاكم التفتيش هى مجهودات الفقهاء. هذا يوضح دور جماعات المدجنين فى حياة الموريسكيين السرية. لكن السلطة الأبوية داخل الأسرة هى التى كانت تلعب دورًا كبيرًا فى الدفاع عن الجماعة وتراثها. يلاحظ هذا التأثير بشكل خاص فى حماية النساء، فقد كان أزواجهن يحمونهن، ولم تكنْ للنساء علاقة مباشرة مع محاكم التفتيش إلا إذا عشنَ مستقلات أو إذا قطعن علاقتهن بأسرهن. وكانت محاكم التفتيش تبحث بالتحديد فى تلك العلاقات لكى تقضى على نموذج الأسرة الإسلامى.

---

(*) تقول الوثائق الإسبانية إنهم كانوا يستجوبون الشخص فإذا لم يعترف بما يريدون عذبوه، ويستمر التعذيب حتى يعترف. هل بعد ذلك يمكن الوثوق فى دقة المعلومات الموجودة فى ملفات محاكم التفتيش؟. (المترجم)

هناك دراسات أجريت على الروابط الأسرية فى المجتمع الموريسكى، لكن لاتزال هناك جوانب أخرى يجب دراستها، وهى خاصة بروابط السلطة الداخلية والخارجية عند الموريسكيين. بعض الهياكل المهنية - مثل البغَّالين والتجار فى هورناتشوس بإقليم إكستريمادورا - توضح لنا العلاقات السياسية بين الموريسكيين والمجتمع الإسبانى فى القرن السادس عشر.

## مؤسسات متعددة:
## البلديات والإقطاعيات ومناطق السيادة الكنسية

كان الموريسكيين - مثل عامة الشعب فى المجتمع الإسبانى - تابعين لعدة تنظيمات. إن الدراسة المتأنية لِنسب اعتماد الموريسكيين على المؤسسات المختلفة تتجاوز حجم كتاب واحد. وهناك دراسات تناولت هذا الجانب بالتفصيل. لكن هناك تشريعات كان لها تأثير مهم على حياة وتطور الجماعات الموريسكية بحيث يمكننا كتابة بعض الملاحظات العامة عنها. هذه الأوضاع تسهم فى رؤية الوضع القانونى والاجتماعى للموريسكيين فى إسبانيا من وجهات نظر متعددة.

كانت أراضى الإقطاعيات الملكية تتبع الملك مباشرة، وكان بإمكان الملك أن يخصص تلك الأراضى للنبلاء والمؤسسات. لهذا كان التشريع الملكى بخصوص المدجنين والموريسكيين يمكن أن يتغير بتغير السيادة على الأراضى. كانت الالتزامات الضريبية تنتقل من سيادة إلى أخرى حسب التغييرات. وقد دُرست مزايا وعيوب المؤسسات عند انتقالها من الإقطاعية الملكية إلى سيادة النبلاء. كانت تلك المزايا والعيوب حاضرة فى أذهان الموريسكيين، ولو أنه ليس بمقدورنا أن نؤكد كم كانت الحسابات تؤدى إلى انتقال الموريسكيين من أراضٍ إلى أراضٍ أخرى.

ورغم أنه فى العصور الوسطى كانت «الجماعات» المسلمة واليهودية تدخل

ضمن ممتلكات التاج فإن ذلك الوضع تغير بمرور الوقت. إن التنصير الرسمى قد غير الوضع تماماً وإن كان لم يؤثر علـى الالتزامـات الـضريبية التـى كـان «المسيحيون الجدد الذين كانوا مسلمين» يدفعونها إلى الملك.

كان هناك موريسكيون كثيرون – خاصـة أبنـاء المـدجنين القـشتاليين – يعيشون في مدن. لا يبدو أن وضعهم كان مختلفاً عن بقية المواطنين إلا فيما يتعلق بقانون «نقاء الدم» وبملاحقة محاكم التفتيش.

كانت السيادات غير الدينية هى صاحبة الملكية والسلطة على كـل الـسكان المقيمين فى أراضيها، وكانت تتمتع باستثناءات خاصة، وكانت مصدراً من مصادر النزاع الذى أثر على الموريسكيين فى كثير من الأحيان. وبصفة عامة يمكن القول إن النبلاء دافعوا عن الموريسكيين ضد السلطات الكنسية وضد محكمـة التفتـيش بشكلٍ خاص نظراً للأضرار المالية التى كانت تلحق بهم من جراء نشاط محكمـة التفتيش. كانت محكمة التفتيش تصادر ممتلكات المتهم وتتولى إدارتها لكـى تنفـق منها على موظفى المحكمة. وهكذا كان النبلاء يُحرمون من الأيدى العاملـة ومـن الضرائب التى كان يدفعها الموريسكيون. هذا الشرح يوضح أحد أسـباب حمايـة النبلاء للموريسكيين؛ فقد كانت للنبلاء مصلحة فى ذلك. لكن مشاكل النبلاء كانـت تتعلق بالصلاحيات الملكية والبلدية وصلاحيات الجهات الأخرى.

وكانت مناطق السيادة الدينية من نـوع آخـر، فهـى تتبـع الأسـقفيات أو الكاتدرائيات أو الأديرة أو المنظمات العسكرية أو الجمعيات الدينية المختلفة. يمكن أن نؤكد أنه فى تلك المناطق التابعة للكنيسة كان هناك عدد أقل من الموريـسكيين. ربما كانت الضغوط الدينية من أجل تنصير المدجنين فى العصور الوسطى قد أدت إلى تنصير المسلمين أو إلى انتقالهم إلى مناطق أخرى أكثر تـسامحًا مـع عقيـدة المدجنين الذين أصبحوا موريسكيين.

لم تُدرس بعد بشكلٍ عام نتائج تحول المدجنين إلى موريسكيين فى المنـاطق المختلفة. وقد دُرست نتائج طرد الموريسكيين ١٦٠٩-١٦١٤ على ملكيات ودخول

أصحاب السيادة على المناطق الموريسكية. وكانت إعادة التوطين واستعادة المستوى الاقتصادى بعد الطرد موضوعًا لدراسات متأنية، خاصة حول مناطق فالنسيا وأراغون وأندلوثيا، حيث كانت أعداد الموريسكيين أكبر.

## الوضع الاقتصادى للموريسكيين

من الصعب جدا أن نكتب موجزًا للوضع الاقتصادى لثلاثمائة ألف موريسكى فى المجتمع الإسبانى المتشابك فى القرن السادس عشر الذى تختلف أوضاع أقاليمه. لكن الأفكار العامة التى يتفق عليها المؤرخون يمكن أن تفسر بعض الأوضاع الاقتصادية. إنها أفكار مفيدة لدراسة تطور اقتصاد الموريسكيين على مدى القرن السابع عشر ونتائج طردهم على إسبانيا وعلى البلاد التى رحلوا إليها.

لم تُدرس بعد بشكلٍ عام النتائج الاقتصادية لتحول المدجنين إلى المسيحية. مبدئيا كانت نتائج التحول من «مدجنين» إلى «موريسكيين» مفيدة لهم من الناحية الاقتصادية، إذ أصبحوا متساويين مع المسيحيين الذين ينتمون إلى طبقتهم الاجتماعية، وتحرروا من الأعباء الضريبية التى كانت مفروضة على «الجماعات» المدجنة. لكن لا يبدو أنه كانت هناك تغييرات ضريبية كبيرة.

فى مملكة غرناطة بشكل خاص استمرت الفروق الضريبية بين «المسيحيين الجدد» و«المسيحيين القدامى»، وكان هناك تفضيل للقدامى أملاً فى ترغيبهم فى الاستيطان فى أقاليم أخرى، لذلك كانت تُقدم لهم مزايا اقتصادية من كل نوع.

فى المجال الضريبى كان المدجنون ملزمين بدفع ضرائب يدفعها كل المواطنين الإسبان (ضرائب ملكية وبلدية وإقطاعية ودينية مسيحية). الضرائب الدينية المسيحية فقط هى التى خُفضت، إذ تمت مساواة المدجنين بالمسيحيين القدامى.

كان اقتصاد الموريسكيين بشكل عام مساويًا للطبقات الاجتماعية المناظرة لهم في المجتمع الإسباني. لم تكن لهم دخول نظير توليهم مناصب عامة، ولم تكن لهم مرتبات كنسية. لكن هناك حالات لتولى موريسكيين مناصب بلدية. كان هناك محامون موريسكيون يعملون فى خدمة السلطات المختلفة. وكانت هناك بعض الأسر الغرناطية تتمتع بمزايا النبلاء، وكانت تلك الأسر قد تعاونت فى عملية غزو غرناطة وتسهيل مهمة حكم المدينة. وكانت تلك الأسر الغرناطية قد أقامت - على أساس هذه المزايا - وسط المجتمع المسيحى الغرناطى أو فى أماكن أخرى من مملكة قشتالة. كان هناك أيضًا موريسكيون انخرطوا فى سلك القساوسة وتمتعوا بالمزايا الاقتصادية التى تمنحها الكنيسة والمنظمات الدينية. لكن تلك الحالات كانت قليلة فى القرن السادس عشر. كانت الغالبية العظمى من الموريسكيين تعتمد فى دخولها على قدراتها الإنتاجية.

من الواضح أن أغلبية الموريسكيين كانوا يعيشون على الزراعة مثل بقية أفراد المجتمع الإسبانى فى ذلك العصر. فى الريف كان الموريسكيون بالكاد يستطيعون الحصول على ما يمكنهم من دفع الضرائب المختلفة ودفع التزاماتهم تجاه السادة. فى أقاليم كثيرة كانت قدراتهم الإنتاجية تعتمد على خبرات زراعية ورثوها عن فترة الحكم الإسلامى، سواء من حيث إعداد الأرض للزراعة والحصول على الماء أو اختيار المحاصيل، لكن هذا التراث كان - فى مجال الزراعة والرعى وفى مجالات أخرى - يفتقد إلى الحافز التقليدى للتجديد الذى كان يأتى من الملاك المسلمين الذين كانوا يقيمون فى المدينة(*). وقد اتضح التأثير التجديدى للمجتمع المسيحى فى طلب منتجات جديدة أو فى زيادة الكفاءة الإنتاجية الزراعية. كانت الضغوط الضرائبية التى تمارس على الموريسكيين حافزًا لهم على زيادة الإنتاج، لكن انعزالهم فى الريف كان يمنعهم من الحصول على تقنيات جديدة تمكنهم من زيادة الإنتاج.

---

(*) ربما كان المؤلف يشير هنا إلى أن رغبات المستهلكين كانت تؤثر على نوع وجودة المنتجات. (المترجم)

وقد دُرست المنتجات الاقتصادية التى كانت تربط الإنتاج الزراعى بالتجارة المتخصصة مثل: السكر فى سواحل ملقة أو فى سهول فالنسيا، أو الحرير الناتج عن تربية دودة القز، أو المنسوجات ذات الأصل الحيوانى، أو صناعة السجاد الصوف أو الحصير. هذه الصناعات ذات الأصل الزراعى أوجدت ثروات فى بعض المناطق الزراعية، خاصة عند الطبقة البرجوازية المسيحية فى المدينة التى كانت تتاجر فى هذه المنتجات.

لم تكن الصناعات الموريسكية مرتبطة بالريف وبالإنتاج الزراعى فقط. وسواء فى مدن فالنسيا أو فى مدن قشتالة ومرسيه وأندلوثيا وإكستريمادورا كان الموريسكيون يمارسون كل الصناعات المدنية. وقد تحدثنا عن مهارة الموريسكيين فى ممارسة التجارة المتنقلة، وكان ذلك مفيدًا.

لكن وجود عدد كبير من البرجوازيين الموريسكيين كنتيجة للتجارة فى منتجات مرتفعة القيمة وتُدر عائدًا مرتفعًا (فى مرسيه وغانديا وغرناطة) يفتح المجال لدراسات حول الدور الذى قد تكون هذه الأقلية الثرية قد لعبته فى المجتمع الإسبانى وداخل المجتمع الموريسكى.

إن تهجير السكان الغرناطيين بعد الغزو المسيحى، خاصة بعد حرب البشرات - التى ترتب عليها توزيع السكان على مملكة قشتالة - كان عملية أثرت سلبًا على إنتاج المسلمين فى المجتمع الإسبانى فى القرن السادس عشر: تحول المسلمون من مجتمع متحضر متماسك فى فترة بنى نصر له بنيته فى الريف والحضر، وذى إنتاج يُدر ربحًا وفيرًا يكفى للنهوض بالدولة ولدفع الجزية للمسيحيين، إلى مجتمع تفرّق سكانه وأصبحوا لا جذور لهم فى مجتمع قشتالة.

إن وجود بنية إنتاجية مختلفة لدى الموريسكيين يطرح مشكلة استمرار تلك البنية الإنتاجية بعد الطرد النهائى. هناك نماذج تؤكد أن الموريسكيين نقلوا إلى البلاد التى ذهبوا إليها تقنياتهم وخبراتهم الاقتصادية التى كانت لديهم فى إسبانيا.

في مجال الزراعة كوّن الموريسكيون تجمعات زراعية في أحواض الأنهار مثل مجيردة في تونس ومتيجة في الجزائر. إن نظام التجارة الذي يعتمد على النقل بالدواب، والذي كان يمارسه أهل هورناتشوس في إكستريمادورا، كان هو الأساس للخط البحري التجاري الذي نظمه الهورناتشيون في الساحل المغربي. والخبرة الإقطاعية الأندلوثية لمصطفى دي كارديناس كانت هي الأساس لتشغيل العبيد في أملاكه في غرمباليا وفي حقول الزيتون التي كان يمتلكها في بوقا. كان صانعو وتجار الخزف الفالنسيون هم الذين أقاموا في فرنسا ثم هاجروا إلى تونس وهم يحملون الخزف كبضاعة. وهناك أمثلة أخرى كثيرة يمكن ذكرها، وهي نماذج موثقة لانتقال أنماط الإنتاج الإسبانية إلى بلاد المنفى التي استقبلت الموريسكيين. ويمكن الاعتماد على الوثائق أيضًا للحديث عن تجار وكتّاب وعسكريين(*) موريسكيين قبل وبعد الطرد النهائي.

هذه هي بعض الأوضاع الاقتصادية للموريسكيين في إسبانيا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر. لكن يجب أن نقول شيئًا عن بعض الآراء التي كانت موجودة في ذلك العصر حول اقتصاد الموريسكيين.

كان أحد الاتهامات الموجهة إلى الموريسكيين هو أنهم يمتلكون أموالاً كثيرة كنتيجة لعملهم المستمر ولتقشفهم. كان كثير من المسيحيين يقولون إن لدى الموريسكيين ثروات مخفية نظرًا لتواضعهم في الملبس والمأكل ولأنهم لا ينفقون مالاً في شراء الخمور، ولأنهم تحرروا من الأعباء الضريبية تجاه المؤسسات المسيحية، ولأنهم كانوا يميلون إلى استخدام أفراد الأسرة في أعمالهم، ولأنهم يقرضون الناس أموالاً ...إلخ. إن صورة الموريسكي الثري أو المقتصد تأكدت حقيقة وجودها في لحظة الطرد النهائي ١٦٠٩-١٦١٤

---

(*) لعله يقصد مؤلف كتاب «العز والمنافع للمجاهدين في سبيل الله بالمدافع»، فهو كتاب وضعه موريسكي وشرح فيه صنع المدافع. (المترجم)

بالفعل هناك منْ خرج وليس معه سوى ملابسه التى يرتديها، لكن هناك حالات كثيرة موثقة لموريسكيين أثرياء دفعوا تكاليف السفر لرفقائهم. إن الحالات الكثيرة الموثقة لسرقات تعرض لها الموريسكيون فى إسبانيا أو فى أثناء السفر أو بعد وصولهم إلى البلاد الإسلامية تقدم صورة للعديد من الموريسكيين الذين استطاعوا تكوين ثروات كبيرة أو صغيرة تحسبًا لاحتمال طردهم.

إن كثيرًا من المهاجرين استطاعوا بالفعل أن يقيموا فى بلادهم الجديدة بفضل الأموال التى حملوها معهم من إسبانيا. وقد بدأ التجار بشكل خاص فى المنفى يزاولون مهنة التجارة من جديد. هناك بعض حالات ورد ذكرها لأشخاص أو عائلات توقعت الطرد فخرجت قبل صدور القرار وحملت معها ثروات كبيرة. ربما لم تكن نسبة هؤلاء كبيرة مقارنة بعدد الموريسكيين المطرودين، لكن هذه النسبة تتفق أيضًا مع نسبة الطبقة الاجتماعية إلى نسبة الفقراء من المسلمين والمسيحيين الإسبان.

لازلنا ننتظر رسم صورة مفصلة لأوضاع الموريسكيين الاقتصادية فى كل أنحاء إسبانيا، وهذه السطور توضح تعدد تلك الأوضاع وتمكننا من استخلاص نتيجة قابلة للتعديل: لم يكن بين الموريسكيين بؤساء، وكان هناك القليل منهم يعيش على دخول الآخرين، وربما كان هرم تلك الأقلية الموريسكية من الناحية الاقتصادية شبيهًا جدا بهرم السكان الإسبان بشكلٍ عام. إن الطابع المتسارع لتطور المجتمع الغرناطى على مدى القرن السادس عشر كان استثناءً وسط الأوضاع الاقتصادية للمجتمع الموريسكى قبل لحظة الطرد النهائى.

حول الآثار الاقتصادية لطرد الموريسكيين على المجتمع الإسبانى هناك دراسات كثيرة. هذا الموضوع لا يخص تاريخ الموريسكيين فقط. صحيح أن الموريسكيين هم الذين سببوا الكارثة الاقتصادية لأنهم زيفوا نقودًا ولأنهم اقترضوا أموالاً لم يردوها. إن الأقاليم التى كانوا يمثلون فيها أغلبية هى التى تأثرت برحيلهم، خاصة فالنسيا. أدى نقص السكان إلى نقص الإنتاج، ولم يتم سد النقص

إلا بعد عدة عقود عن طريق هجرات جديدة وعن طريق انتعاش اقتـصادى نـاتج عن تطوير الإنتاج الإسبانى والأوروبى. هذا ليس موضوعًا يتعلق بالموريـسكيين مباشرة، بل يتعلق بالمجتمع الإسبانى الذى طردهم. وسندرس إسهام الموريـسكيين فى دعم اقتصاد الدول التى هاجروا إليها فى فصول قادمة من هذا الكتاب.

# الفصل الرابع

## حياة الموريسكيين في «الجماعات»

انتهينا من دراسة الظروف العامة لحياة الموريسكيين على مدى القرن السادس عشر (السوابق التاريخية والتوزيع الاجتماعي والجغرافي والوضع القانوني)، وسنحاول الآن تقديم صورة عامة لحياتهم الشخصية كمسلمين ومسلمات في المجتمع الإسباني وفق الظروف التي كانت مفروضة عليهم.

المصادر الأساسية لوصف تلك الظروف مصادر عامة: أنماط حياة المسلمين بشكلٍ عام وأنماط حياة أفراد المجتمع الإسباني بشكلٍ عام. هناك أيضًا مصادر مباشرة وموثقة. بعض هذه المصادر هي وصف لحياة المسلمين سجله المسلمون أنفسهم في الأدب الألخميادو والموريسكي، وهي نصوص حُفظت حتى الآن، بالإضافة إلى نصوص بالعربية كتبها الموريسكيون بهدف التعليم. هناك مصادر أخرى تقدمها الوثائق المسيحية، خاصة ملفات محاكم التفتيش التي تصف الشعائر الإسلامية(*) التي كان الموريسيكيون – لا الموريسكيات(**) – مهتمين بممارستها.

---

(*) لا يمكن الاعتماد على ملفات محاكم التفتيش في معرفة الشعائر الإسلامية التي كان يمارسها الموريسكيون نظرًا لعدم دقة الوصف، ولأن المحكمة كانت تخلط بين الشعائر الإسلامية والشعائر اليهودية والخرافات وتنسب كل ذلك إلى الإسلام. (المترجم)

(**) لم تكن المرأة المسلمة أقل محافظةً على الإسلام من الرجل، بل كانت تتمتع بقدر أكبر من حرية الحركة، ومن ثمّ كان لها دور بارز في الحفاظ على الإسلام وعلى تعليمه للأبناء. (المترجم)

إنها حياة دينية جماعية تربط كل الأفراد بالدين الإسلامى وبجماعة المسلمين. لذلك يجب أن نتحدث أولاً عن «الجماعة» التى كان دورها رئيسيا فى المحافظة على التراث الإسلامى وأنماط الحياة الإسلامية كما رأينا عند الحديث عن المدجنين.

كانت «جماعات» المسلمين تحظى باعتراف شرعى فى الممالك الإسبانية طوال العصور الوسطى، خاصة فيما يتعلق بالضرائب وبالنظام الداخلى للجماعة وحل النزاعات. عند إجبار الموريسكيين على التنصر انضموا إلى المجتمع المسيحى وفقدوا الاعتراف الرسمى «بالجماعات» الإسلامية. لكن رابطة «الجماعة» ظلت حيَّة تربط بين أفراد مجتمع المسلمين المتخفين وتحافظ على تراثهم الإسلامى.

الرابطة التى تجمع بين أفراد «الجماعة» رابطة روحية. لم يكن من الضرورى انتماء الشخص إلى مكان معين للانتماء إلى الجماعة. رغم عدم وجود الجماعة كمؤسسة فإن كلمة «جماعة» فى اللغة العربية تحددهم كمجموعة مسلمين. «الجماعة» هى المؤسسة الدينية الوسيطة بين الأسرة و«الأمة»، أى كل المسلمين. أمة المسلمين يرأسها خليفة – فى القرن السادس عشر كان يرأسها الخليفة العثمانى – وهو الإمام أو الزعيم الدينى ويمثله إمام محلى فى صلاة الجمعة[*]. ولو صلى المسلم بمفرده يكون هو إمام نفسه وعليه أن يسلم إلى يمينه وإلى يساره على رفقائه فى الدين من الملائكة والمسلمين الآخرين فى العالم.

«الجماعة» هى وحدة بناء المجتمع الموريسكى فى إسبانيا. بدون الجماعة لا يستمر وجود الإسلام. فى بداية الغزو المسيحى للأراضى التى يقيم فيها مسلمون هاجر المسلمون أو تحولوا إلى المسيحية لأنهم لم يكونوا يشكلون «جماعات». وعندما تشكلت «الجماعات» فى قشتالة الجديدة ووادى إيبرو فى أوائل القرن

---

(*) يخلط المؤلف بين يؤم المسلمين فى صلاة الجمعة وبين من يتزعمهم من الناحية السياسية. (المترجم)

الحادى عشر استمر مسلمون على صلة وثيقة بالإسلام، حتى بعد التعميد الإجبارى فى أوائل القرن السادس عشر. وبعد الطرد النهائى اندمج الأشخاص الذين بقوا فى إسبانيا (الأطفال وأزواج المسيحيات القدامى وزوجات المسيحيين القدامى، وبعض الأسر والأفراد الذين عادوا) اندمجوا تمامًا فى المجتمع المسيحى لأنهم لم يكونوا على اتصال فيما بينهم بعد حل الجماعات الإسلامية(*). أما فى غرناطة حيث أمكن المحافظة على جماعة من المسلمين المتخفين فقد استمر مائتا شخص مخلصين للإسلام حتى تم اكتشافهم فى الربع الأول من القرن الثامن عشر فتم تفريقهم واندمجوا فى المجتمع الإسبانى.

هذا التطور التاريخى يوضح تمامًا أهمية «الجماعات» الإسلامية فى استمرار الهوية الإسلامية والحياة الإسلامية للموريسكيين فى المجتمع الإسبانى.

لكن بالإضافة إلى «الجماعة» التى لا نعرف عنها الكثير، هناك مؤسسات مهمة كانت تؤثر فى حياة الموريسكيين والموريسكيات.

## بناء الأسرة والجيران

فى المجتمع الإسلامى - وفى أى مجتمع تقليدى - تكون الأسرة هى عماد حياة الأفراد منذ مولدهم وحتى وفاتهم. إن الأسرة المسلمة ليست مجرد قناة لتناقل الإيمان والشعائر الإسلامية، فنظرًا لبنيتها الخاصة - التى تختلف فى كثير من الأحيان عن بنية الأسر المسيحية الإسبانية - كانت علامة هوية للموريسكيين المسلمين.

من بين الملامح المميزة للأسرة المسلمة نذكر طابعها الأبوى، إذ تبرز سلطة الأب الذى يتخذ القرارات (فى مجال الاقتصاد وفى مجال التمثيل الخارجى).

---

(*) الحديث النبوى يحذر من التفرق: «إنما يأكل الذئب من الغنم القاصية». (المترجم)

ويبرز دور الأم الموازن الذى ينظم إيقاع الحياة داخل البيت (المواعيد والوجبات والتربية والمشتريات والزيجات).

الأبناء والبنات لهم نظام داخل الأسرة يحدد العلاقة فيما بينهم ويحدد علاقتهم بالأب وبالأقارب الآخرين. ربما كان اندماج الأسر المسلمة فى المجتمع المسيحى قد أضعف هذه الروابط الأسرية، لكن من المحتمل أيضا أن هذا الاندماج قد قوى الروابط الأسرية، نظرا لحاجة الأسر المسلمة إلى الترابط إزاء جو العداء المسيحى المحيط بها وإزاء خطر ضياع الهوية وانعزالها عن المجتمع.

من بين خصائص هذا المجتمع المسلم - مثل المجتمع المسيحى فى تلك الفترة - الفصل بين الجنسين فى العلاقات الاجتماعية، والحد من دور المرأة، خاصة فى المدينة. إن الخوف من تعرض الفتاة للاغتصاب وفقد عذريتها كان عنصرا أساسيا فى العلاقات الأسرية الداخلية وفى العلاقة مع أشخاص خارج محيط الأسرة.

كان نظام الموريسكيين العائلى يقضى بالتزاوج فيما بينهم للحفاظ على الهوية الإسلامية، رغم أن بعض الأسباب كانت تؤدى إلى زواج الرجال بالمسيحيات. كان هذا النظام بين المسلمين يستند إلى عادة المسلمين فى تزاوج أبناء العمومة.

كانت نسبة الخصوبة فى الأسر المسلمة عالية جدا، وكان معدل موت الأطفال وموت النساء فى أثناء الولادة مرتفعا، كما كان الحال بين المسيحيين فى تلك الفترة. لم يكن هناك أشخاص بدون زواج، وكان الرجال يمكن أن يعيشوا بدون زوجة نظرا لتنقلاتهم. كانت المصادر المسيحية تتحدث عن زيادة أعداد الموريسكيات التى تُشكل خطرا على المجتمع المسيحى، وكانت زيادة أعداد المسلمين تعود إلى عدم وجود ما يحد من نسلهم: كان السبب بين المسيحيين يكمن فى عدم زواج القساوسة، ومشاركة الرجال فى الحروب مما كان يحد من زواجهم، وسفر الرجال إلى مناطق العالم الجديد.. إلخ.

وتدل أسماء وألقاب الموريسكيين على طريقتهم التقليدية فى بناء الأسرة.

فى عصر المدجنين كان المسلمون يحافظون على نظام التسلسل الأبوى فى التسمية (اسم الشخص وكنيته التى تشير إلى اسم الشخص الذى يعوله. «أبـو» أو «أم») ثم اسم العائلة الذى يأتى بعد كلمة «ابن» أو«بنت» وهو اسم مستمد من اسم القبيلة أو المكان أو المهنة. يجب أن نشير إلى أهمية نظام كتابة الأسماء، فهو يوضح النظام الأبوى. كان اسم العائلة يُتوارث – وهو أمر كان موجودًا بين المسيحيين – لكن نظام التسلسل الأبوى كان يقوى من الارتباط الأسرى بين الموريسكيين.

فى فترة المدجنين كانت أسماء المسلمين عربية، وكانت هناك ألقاب بالإسبانية يطلقها عليهم المسيحيون أو يطلقها المسلمون على أنفسهم، فقد كان مستوى إجادتهم للإسبانية يتزايد. ولما كان المسلمون يُجبرون على اتباع المسيحية كانت تُطلق عليهم بعد التعميد أسماء قديسين مسيحيين، وكانوا يتخذون ألقابًا شبيهة بألقاب المسيحيين كشكل من أشكال الاندماج الإجبارى فى المجتمع المسيحى، لكن ربما كانت غالبية الموريسكيين والموريسكيات تحتفظ بأسمائها العربية الإسلامية فى محيط الأسرة، بجانب الأسماء المسيحية التى كانت تظهر فى الوثائق الرسمية المحفوظة.

كانت علاقة الموريسكيين بالجيران مهمة للغاية، سواء أكان الجيران موريسكيين أو مسيحيين قدامى. وتظهر هذه العلاقات كثيرًا فى وثائق القرن السادس عشر، لأن هذه العلاقات كانت تبنى عليها أوضاع دينية (محاكم التفتيش) أو ذات طابع آخر (ضريبى أو قضائى). لم تُدرس تلك الأوضاع فى مجملها بشكل كافٍ، ولكن دُرِسَت كل حالة خاصة ظهرت فى الوثائق.

على مستوى الجيران لم تكن العلاقات بين الموريسكيين والمسيحيين سيئة، فلم تكن أسوأ من العلاقات العادية بين الجيران. ربما كان هناك تعاون بين المجموعتين وتعايُش وتوترات. لكن الجانب الدينى يمكن أن يزيد من حدة المشاكل

العادية بين الجيران الموريسكيين والمسيحيين، نظرًا لخطر احتمال أن يقوم المسيحى بتقديم شكوى إلى محكمة التفتيش ضد الموريسكى. لهذا فإن التعايش الاجتماعى بين الموريسكيين والمسيحيين كان عاملاً من عوامل تقبلهم للقيم الثقافية المسيطرة. ولكى لا يكون شكل الموريسكيين مختلفًا عن غيرهم فيتعرضون للاتهام بأنهم مسلمون، تبنى الموريسيكيون كل عادات المسيحيين التى لا تخالف الدين الإسلامى، واضطروا للتخلى عن عاداتهم. وتحتفظ سجلات محاكم التفتيش بوثائق كثيرة حول المشاكل بين الجيران والتى تعود إلى اختلاف الموريسكيين عن غيرهم من الناحية الدينية.

وقد تأثرت العلاقات الدينية بين الموريسكيين بنشاط محاكم التفتيش. تبين وثائق المحاكم وجود تضامن واضح بين الموريسكيين حتى لا يقع أحدهم تحت طائلة الاتهام بممارسة شعائر الإسلام، وتبين الوثائق أيضًا وجود مشاكل بين الجيران الموريسكيين كانت لها نتائج سيئة عليهم جميعًا.

وكانت العلاقة بين الجيران الموريسكيين تؤثر بشكلٍ خاص على تربية الأطفال وعلى تناقل التراث الإسلامى شفويا. وقد شكل رحالة ومهاجرون غرناطيون (فى مملكة قشتالة) وفالنسيون (فى مملكة أراغون) علاقة جوار مستمرة ربطت الموريسكيين بإخوانهم فى الدين.

## العلاقة بين المسلمين

رغم أن الإسلام يشمل كل جوانب حياة المسلم فإن هناك علاقات محددة تتضح فيها العقيدة الإسلامية. إنها العلاقات التى تميز الموريسكى عن غيره فى المجتمع الإسبانى. لكن يجب أن نضع فى الاعتبار أيضًا أن أى تصرف مختلف لأولئك المسلمين السريين يختلف عن العادات المسيحية (من حيث المأكل والمشرب والملابس واللغة والأعياد) كان يُفسر على أنه تعبير عن الإسلام وبالتالى يعرّض

الموريسكى للعقوبة وللتهميش الاجتماعى. يجب أن نضع فى الاعتبار أن المحافظة على «علامات الهوية» كانت إرادية (فهم المسلمون المتخفون) لكنها ربما كانت غير إرادية أيضًا، إذ لم يكن من الممكن التخلى عن عادات ورثوها عن أجدادهم المسلمين.

فى المقام الأول نجد أن العلاقات بين المسلمين تتضح فى الروابط الجماعية فى أثناء الاحتفال بأى حدث. إن احتفال الأسرة يعُد فرصة للتعبير عن هويتها الإسلامية بين أقربائها وجيرانها الموريسكيين.

من الواضح أن المظاهر الإسلامية التقليدية كصلاة الجمعة والعيدين لم يكن من الممكن أن يؤديها الموريسيكيون إلا إذا عرّضوا أنفسهم للخطر. ولم يكن من الممكن كذلك أن يقوموا بالمشاركة فى مظاهرة التضامن مع الأمة الإسلامية بأداء الحج. لكن ليس من المستحيل أن يكون كثير من الموريسكيين – على الأقل فى المناطق التى كان يعيش فيها الموريسيكيون فقط – قد احتفلوا بهذه المناسبات بإقامة الولائم والاغتسال والتزاور بين الأقارب والجيران وتبادل التهانى. كانت هناك علامات على الأخوّة والتضامن يتبادلها الموريسيكيون باستمرار، وكانت تهدف إلى الترابط فيما بينهم، وكانت غير مفهومة بالنسبة لجيرانهم المسيحيين، مثل رفع الإصبع السبابة لليد اليمنى كعلامة على توحيد الله وبديل عن صيغة الشهادة: لا إله إلا الله.

هذه العلاقات المستمرة بين الأقارب والجيران الموريسكيين الذين يرغبون فى المحافظة على الهوية الإسلامية كانت تقوى بزيارة موريسكيين آخرين فى القرى وفى المدن. وكان التضامن الإسلامى بين الموريسكيين يزداد بفضل كرم الضيافة العربى والإسلامى، على الرغم من خطر إيواء شخص على سفر، فقد كان ذلك محل ريبة الجيران المسيحيين، وكان الموريسيكيون يخفون علامة الترابط هذه ويقولون إن الأشخاص أقرباؤهم.

وتتضح العلاقات الإسلامية التى تقوى الهوية الإسلامية للموريسكيين بشكل

شفوى عن طريق التحدث والحكاية. كانت هناك حوارات عائلية مطولة يتم من خلالها تناقل التراث والأخبار، وكان ذلك يسهم فى دعم الروابط الروحية بالماضى الإسلامى وببقية بلدان العالم الإسلامى المعاصر لهم. هناك أدلة موثقة على أن الموريسكيين كانوا يتابعون أخبار العالم الإسلامى خاصة انتصاراته وهزائمه فى البحر المتوسط وفى أوروبا وفى كل الأراضى التابعة لمملكة إسبانيا. كان الموريسيكيون يعرفون هذه الأحداث السياسية من جيرانهم المسيحيين. وكانوا يعلقون على تلك الأخبار على أساس أنها نصر أو هزيمة للمسلمين، مما يؤثر عليهم بشكل شخصى، لأنهم كانوا مرتبطين بالعالم الإسلامى وبتراثه، وكانوا يعتبرون أن التراث الإسلامى تراثهم.

لكن من الواضح أن كل علاقات التداخل بين المسلمين كانت تختلف باختلاف المكان والوضع الاجتماعى وبدرجة ارتباط الموريسكيين بالإسلام على مدى القرن السادس عشر. هنا يوجد اختلاف يصعب تقدير مداه، لكن يجب أن نضعه فى الاعتبار. هذه هى مشكلة اختلاف درجات اندماج الموريسكيين فى المجتمع الإسبانى والمسيحى.

## أنماط الحياة

كان الموريسكيون – مثل أجدادهم المسلمين ومثل المسلمين المعاصرين لهم – يحاولون اتباع شريعة الإسلام وعاداته فى كل أمور حياتهم. بعض النصوص الإسلامية كانت توضح لهم شكل المحافظة على عقيدتهم وعاداتهم، رغم اضطهاد المسيحيين لهم، بحيث يحتفظون بالجانب الأساسى فى العقيدة. كان معظم الموريسكيين يحفظون فى قلوبهم الشكل المثالى لأداء الشعائر التى تُوضِّح تفاصيلها فى نصوص عربية وإسبانية لاتزال محفوظة إلى اليوم.

هناك مجموعتان من الشعائر تحددان نمط حياة المسلمين وتشكِّلان تراث

الموريسكيين: الشعائر المستمدة من الدين الإسلامى، والعادات الإنسانية التى يقبلها الإسلام.

الإسلام يوزع الوقت الذى يحدد حياة الإنسان. الزمن الكونى أو الرؤية شاملة للحياة لها خطان: أولاً: وقت الله اللامحدود، فالله هو الباقى الذى لا يتغير بتغير الزمان، فالزمان ينشأ عن العالم الذى خلقه الله. ثانيًا: الزمن الذى خلقه الله، وهو زمن الإنسان الذى يشمل عصورًا تاريخية: خلق آدم ثم العصر الذى يسبق نزول القرآن على محمد (عصر الجهل الذى كانت البشرية غارقة فيه، فى عصر إرسال عدة أنبياء لإصلاح البشرية ومن بينهم عيسى الذى أُرسل إلى المسيحيين) وبعثة محمد وانتشار الإسلام، ثم نهاية العالم ومجىء يوم القيامة الذى سيحدد المصير النهائى من جنة ونار. هذا هو الإطار التاريخى الأساسى الذى تتدرج فيه الأحداث المهمة فى التاريخ الإنسانى وفقًا لمفهوم المسلمين والموريسكيين.

كان كثير من الموريسكيين على وعى بمرحلتهم التاريخية كمسلمين من أبناء الأندلس، أى إسبانيا التى سبقت إسبانيا المسيحية زمنيا. كان الموريسيكيون يشعرون بالحنين إلى الأمجاد الماضية حين كان الإسلام يحكم إسبانيا وينتصر على المسيحيين.

كان الموريسيكيون - والغرناطيون بشكلٍ خاص - يشعرون بذلك الحنين. ففى غرناطة بالتحديد كتبوا ترجمات مزيفة لكتب تاريخية عربية عن غزو إسبانيا التى سوف تعود، وكتبوا نصوصًا مسيحية سابقة على الإسلام (للحواريين من أمثال القديس إيسيدرو) وبشّروا بعودة مجد الإسلام وانتصار الأتراك مما كان يشجع الموريسكيين المضطهدين ويمنحهم الأمل فى استعادة السلطة السياسية فى إسبانيا وإعادة بناء المجتمع الإسلامى فيها. كان هناك وعى بوجود ماضٍ إسلامى منشود، وحاضر بائس، ومستقبل يبعث على الأمل.

والوقت الذى يعيشه المسلم له حسابات تشير إلى القيم الإسلامية. تُحسب

السنوات على أساس الهجرة، أى هروب(*) محمد من مكة (فى العام الموافق لعام ٦٢٢ من التقويم المسيحى). حدث الاستيلاء على غرناطة عام ٨٩٧ هجرية وصدر قرار طرد موريسكيى فالنسيا فى عام ١٠١٩ هجرية.

تُحسب الشهور الإسلامية على أساس دورة القمر، والشهور القمرية أقصر من الشهور الشمسية فى التقويم المسيحى الذى كان يستخدمه الموريسيكيون أيضًا. هناك ثلاث مناسبات مهمة فى التقويم الإسلامى: أول العام الهجرى، وأيام احتفال الخروف(**) كنهاية للحج إلى مكة، وشهر رمضان. كان المسلمون يحاولون أداء الشعائر الخاصة بهذه المناسبات المقدسة فى إطار ظروف الحياة داخل المجتمع المسيحى وفى إطار ظروفهم كمسلمين متخفين. من الواضح أن الهجرة كانت هى السبيل الوحيد لأداء فريضة الحج. كان صيام شهر رمضان يمكن القيام به دون صعوبة لمنْ يريدون الصوم. كذلك كان الوضع بالنسبة لمنْ يريدون الاحتفال بالأعياد سرا، حتى العيد الذى يُلزم بذبح خروف.

يتكون الأسبوع الإسلامى من سبعة أيام ولا يُلزم بترك العمل يوم الأحد. يوم الجمعة هو اليوم المقدس، ويُلزم فيه باغتسال خاص - كان الموريسيكيون يحاولون الاغتسال سرا، لكن من المعلوم أن الإفراط فى النظافة كان دليلاً على الإسلام وبالتالى كان يعرض صاحبه للمحاكمة - ومن الواجب يوم الجمعة أداء صلاة جماعية فى المسجد والاستماع إلى خطبة، ولم يكن الموريسيكيون قادرين على أداء ذلك. كان العمل يوم الأحد دليلاً على عدم الوفاء بالشعيرة المسيحية، وكان ذلك يعّرض الموريسكى للشكوى. أما العمل فى الحقل فكان ذنبًا شائعًا أيضًا بين المسيحيين. ولم يكن من الصعب بالنسبة للموريسكيين فى المدن الاستجابة لشعيرة الراحة يوم الأحد مثل بقية الحرفيين والتجار المسيحيين.

---

(*) هذا هو اللفظ الذى يستخدمه المؤلف. (المترجم)

(**) يقصد عيد الأضحى المبارك والإسبان فى لغتهم الدارجة يُطلقون عليه عيد الخروف. (المترجم)

لا ندرى إلى أى مدى كانت جماعات الموريسكيين قادرة على معرفة تواريخ الأعياد السنوية الإسلامية وما إذا كانوا يحتفلون بالأعياد الأساسية مثل مولد النبى، وهى مناسبة يحبها الأطفال وشبيهة بعيد الميلاد المسيحى.

وكانت فترة البلوغ الحيوية فى حياة المسلمين والمسلمات لها إشارات خاصة تتفق مع نمط الحياة الإسلامى.

كان يتم الاحتفال بالمواليد بفرحة كبيرة، خاصة إذا كان المولود ذكرًا. كانت هناك مجموعة من الطقوس السرية، بعضها مشكوك فى نسبته إلى الإسلام الصحيح، تواكب الاحتفال بالمولود. كان يُطلق على الطفل اسم إسلامى فى تلك اللحظة. وقد تحدثنا سابقًا عن أسماء الموريسكيين. من الواضح أنه خلال تلك الفترة كان من السهل تغيير الاسم أو إضافة اسم آخر إلى الاسم الموجود. كانت هذه العادة موجودة بين المسلمين، فكانوا يطبقونها على الكنية وعلى الألقاب وعلى النسب إلى محل الإقامة. وقد أدى الاضطهاد المسيحى إلى اتخاذ الموريسكيين أسماء وألقابًا مسيحية.

كان ختان الذكور عادة إسلامية رئيسية رغم أن القرآن لا ينص عليها. إنها دليل على الهوية الإسلامية للذكور المسلمين. لهذا كان الختان محظورًا على «المسيحيين الجدد ممنْ كانوا مسلمين»، وكان الرجال يتعللون بأنهم خُتِّنوا وهم أطفال. وكان ختان الأطفال ذنبًا كبيرًا فى نظر محكمة التفتيش، سواء بالنسبة للمتهمين بممارسة الإسلام أو اليهودية.

كان الموريسكيون والموريسكيات يحاولون أن يكون الزواج على النمط الإسلامى. كان احتفاظ الفتاة بعذريتها قبل الزواج أمرًا مهما للغاية، وقد أدى ذلك إلى الزواج المبكر الذى يسمح به الإسلام وإلى الزواج بين أولاد العم من أجل تيسير شروط المهر وقبول العيش فى بيت أبى الزوج. كان الزواج يسبقه عقد ووعد بالزواج منذ الطفولة.

كان الاحتفال بالزواج يتم بمشاركة كل الجيران بما فيهم المسيحيون؟. كان العُرس سببًا فى عرض موسيقى وملابس ومظاهر احتفالية موريسكية. كان الطابع الفريد لتلك الأعراس وتوافقها مع الأعراس المسيحية - باستثناء قداس الزواج - يجعلها لا تلفت نظر المسيحيين على أنها مختلفة، رغم وجود حظر لموسيقى الموريسكيين وصياحهم، وهى أمور مخالفة لمظاهر احتفال المسيحيين القدامى بالزواج. كان الاحتفال بزواج المرأة للمرة الثانية أو الثالثة أكثر بساطةً من زواج البكر. وكانت المرأة تتزوج بعد ترملها حتى لا تبقى بلا حماية. كان من السهل أن يحتفظ الموريسكيون بكل هذه الشعائر والعادات الخاصة بالزواج لأنها كانت أمورًا محصورة داخل نطاق المنزل. لكن الزواج المبكر جدا أو بين أبناء العم كان يتعارض مع تعاليم الكنيسة المسيحية، ولهذا كانت محاكم التفتيش تلاحق مَنْ يفعله.

وقد تحدثنا عن ارتفاع نسبة الخصوبة بين الموريسكيين مما كان يؤدى إلى خوف بعض المسيحيين من عدم توازن نسب السكان الإسبان لصالح المسلمين.

كانت تربية الأطفال الموريسكيين تتبع منهج تربية الأطفال فى المجتمع الإسلامى. ربما كانت نسبة الأمية بين الموريسكيين تعادل نسبة الأمية فى المجتمع الإسبانى خلال القرن السادس عشر.

كان هناك أمر مميز، وهو تعليم الطفل اللغة العربية. كانت اللغة المستخدمة فى البيوت هى العربية الدارجة، وذلك فى الأماكن التى ظلت تحتفظ باللغة العربية مثل مملكة غرناطة ومملكة فالنسيا وفى المناطق الريفية. لكن إجادة اللغة العربية مكتوبة أو الفصحى كانت شيئًا آخر، وكانت حِكرًا على أقلية.

إن مجرد وجود «الأدب الألخميادو»، أى النصوص المكتوبة بلغة رومانثية وبأحرف عربية، يدل على وجود مدجنين وموريسكيين يتحدثون الإسبانية ويجيدون العربية الفصحى(*). كانت إجادة قراءة النصوص العربية شرطًا ضروريا لكى

(*) الكتابة بالألخميادو - أى باللغة الإسبانية وبحروف عربية - ليست دليلاً على إجادة اللغة العربية الفصحى. (المترجم)

يتولى الشخص منصب الفقيه أو الزعامة الدينية للجماعة المحلية. كانت مشكلة إعداد الفقهاء خطيرة بالنسبة لجماعات المسلمين. لذلك كان المسلمون يرسلون الشباب إلى حيث يوجد معلمون يعلمونهم فى فالنسيا أو فى غرناطة. لم يكن مسلمو قشتالة وأراغون يجهلون العربية الدارجة، بل كانوا يجهلون العربية الفصحى التى تؤهل الشخص لتولى مسئولية الزعامة الدينية للجماعة.

كان تعلم القشتالية الأراغونية أو القطالونية الفالنسية أكثر سهولة فى بيئة حضرية يعيش فيها تجار، وهو أمر يؤكده وجود وثائق وعقود تجارية.

بصفة عامة كان تعليم الأولاد والبنات يتم فى جو منزلى ووسط الجيران. لذلك يجب أن نتحدث عن جهود تعليم المسيحية للموريسكيين فى مدارس متخصصة، وهى جهود موازية لتطوير تعليم المسيحية للأطفال المسيحيين فى نهاية القرن السادس عشر. بين أكثر المدارس شهرة تبرز مدارس غانديا وغرناطة وطرطوس، رغم أن مدارس تعليم المسيحية لم تحقق نتائج كبيرة.

كان إيقاع الحياة يحمل معه مشاكل الأمراض والحوادث. كان الموريسيكيون - مثل المسلمين بشكلٍ عام ومثل المسيحيين المعاصرين لهم - ينظرون إلى الألم والحرمان بشكلٍ روحانى. كان هناك تشابه بين المسلمين والمسيحيين فى تلك الفترة فى بعض الجوانب، ربما كنتيجة لتأثيرات متبادلة. هناك أمثلة موثقة على ذكر آيات قرآنية تحمل الأمل وعلى الاقتداء بالنبى محمد وعلى ذكر أدعية وعلى وجود طقوس سحرية وفقًا لكل حالة. إن الصفة الخاصة أو العائلية لهذه الكتابات تجعلها بعيدة عن أعين المسيحيين ومحاكم التفتيش، لكن هناك حالات موثقة لاتهامات مسيحية ضد هذه الممارسات الدينية.

كانت هناك شعائر إسلامية خاصة بالموت مثل تلقين الشهادة للميت المحتضر، وتغسيل الميت وتكفينه وحمله إلى المقابر ودفنه فى الأرض ووجهه إلى مكة. ليس من السهل أن تحدد مدى التزام الموريسكيين بالشعائر الإسلامية الخاصة بالجنائز.

الأمر الموثق فعلاً هو أن الموريسكيين كانوا يلتزمون بشعائر المسيحيين: بعضهم عن اقتناع، والبعض الآخر تجنبًا للاختلاف عن المسيحيين القدامى.

لهذا يمكننا أن نقول إن تدين الموريسكيين كان يتبع تيارين: أحدهما ذو أصل إسلامي والآخر ذو أصل مسيحي. كل تيار كان به عدة صيَغ يحددها الوضع الاجتماعي والتراث العائلي والاختيار الشخصي. ورغم عدم وجود وثائق عن كل حالة فإننا يجب أن نضع في الاعتبار هذه العناصر العامة لكي نفهم بعض المظاهر التي نجدها في الوثائق الخاصة بالموريسكيين.

## الاضطهاد وضغوط المجتمع

ذكرنا بعض عوامل الضغط التي كانت تؤثر سلبيا على حياة ومعتقدات الموريسكيين الإسلامية. إنها عوامل ذات أصل ديني. تلك الضغوط كانت تتحول إلى ضغوط اجتماعية. لذلك يمكن الحديث عن الموريسكيين كأقلية مضطهدة طوال القرن السادس عشر وحتى لحظة الطرد النهائي في أوائل القرن السابع عشر.

أول عوامل الضغط والظلم الذي تعرض له الموريسيكيون – والذي كان سببًا في كل العوامل الأخرى – هو التعميد أو التنصير الإجباري.

من هذا العامل الأساسي جاءت مجموعة عوامل أخرى هي حظر ممارسة الشعائر الإسلامية من صلاة وختان وأعياد... إلخ.

وقد حُظِرَ على الموريسكيين كذلك إمكانية أداء شعائر إسلامية، إذ حُرموا من بناء الحمامات التي كانت تمكنهم من الوضوء الذي يسبق الصلاة(*).

وقد حُظِرَت عليهم الشعائر الخاصة بالأكل، خاصةً صوم رمضان، وتعرَّض

---

(*) هكذا يؤدى الخلط بين الأمور إلى نتائج خاطئة، فالحمامات ليست شرطًا للوضوء. (المترجم)

الموريسكيون لضغوط لكي يخالفوا تلك الشعائر ويأكلوا لحم الخنزير ويشربوا الخمر.

وإلى جانب حظر ممارسة الشعائر الإسلامية، كان الموريسيكيون يُحرمون تدريجيا من كل علامات الهوية التي يمكن أن تُفسر على أنها إسلامية، مثل العادات الخاصة بالمأكولات والمشروبات والأزياء والأعياد واستخدام اللغة العربية.

كان من المحظور تمامًا أن يكون للموريسكيين علاقة بالعالم الإسلامي، ولذلك تم إبعادهم عن سواحل البحر المتوسط لأسباب أمنية.

تعرض الموريسكيون لمظاهر لا تُحصى من الاضطهاد. فقد حُرموا من تولي المناصب العامة ومن حق الملكية ومن الانضمام إلى طبقة النبلاء وإلى المنظمات العسكرية ومن العمل في الكنيسة ومن حمل الأسلحة ...إلخ.

كانت القرارات الخاصة بهذه الأمور تعرِّض مَنْ يخالفها للعقوبة، وكانت هناك لوائح تفسيرية لها تشكل مجموعة من العقوبات التي تفرضها السلطة.

وكان دور محاكم التفتيش شديد الوقع على الموريسكيين نظرًا لرقابتها الصارمة ونظرًا لأنها تحارب العقيدة الإسلامية التي كان يدين بها الموريسيكيون رغم تنصيرهم الإجباري.

بالإضافة إلى كل هذه الضغوط التي كانت تمارسها السلطات كانت هناك تجاوزات المواطنين المسيحيين الذين كانوا يستغلون الأوضاع ويستغلون الموريسكيين باعتبارهم أقلية مضطهدة(*).

(*) يشير خوليو كارو باروخا إلى المشاكل التي تعانيها الأقلية إذا رفعت أجهزة الدولة الحماية عنها. انظر «مسلمو غرناطة بعد عام ١٤٩٢» ترجمة جمال عبدالرحمن. المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٣. (المترجم)

تحدثنا عن مشاكل محو أمية الموريسكيين وتعليمهم اللغة العربية(*). وسنتحدث هنا بإيجاز عن المشاكل المتعلقة باللغة تحدثًا وكتابةً رغم عدم وجود وثائق حول عدة جوانب فى هذا الموضوع.

إن وضع المدجنين اللغوى حين تم تنصيرهم فى أوائل القرن السادس عشر معروف لنا تمامًا. اعتبارًا من تاريخ التعميد الإجبارى كانت إحدى وسائل الضغوط التى مارستها السلطات على الموريسكيين تتمثل فى إرغامهم على التخلى عن اللغة العربية. فى هذا الجانب - وفى غيره من جوانب القضية الموريسكية - كان الأمر يختلف باختلاف الإقليم.

يمكننا القول إن أراضى مملكة أراغون كانت بها أوضاع متعددة. ففى القرى المنعزلة فى فالنسيا كانت اللغة التى يتحدثها الموريسيكيون هى العربية الدارجة بلهجة أهل الأندلس، مع ملاحظة أن كثيرًا من الموريسكيين - خاصة التجار - كانوا يتحدثون اللغتين بطلاقة، وعليه كانوا يجيدون التعامل مع المسيحيين القدامى باللغة الفالنسية القطالونية أو بالإسبانية، هذا إذا صدقنا وثائق محاكم التفتيش، رغم أن المحاكم كانت تنقل إلى الإسبانية كل ما يقوله الموريسكى. ليس من الثابت وجود موريسكيين مثقفين فى هذه المنطقة يعرفون اللاتينية. ربما كان القساوسة ذوو الأصول الموريسكية يجيدون اللاتينية، وكان عدد هؤلاء قليلاً مثل خوان أندريس الذى كان فقيهًا فى شاطبه وصاحب كتاب بالإسبانية نُشِرَ عام ١٥١٥.

فى المنطقة الفالنسية القطالونية كانت هنالك لغة عربية دارجة ولغة حديث فالنسية قطالونية. كان بعض الموريسكيين يجيدون القراءة والكتابة بالحروف اللاتينية كما تشهد بذلك العقود والحسابات. ولابد من أنه كان هناك موريسكيون

(*) لا شك أنه خطأ مطبعى وأن المؤلف يشير إلى تعليمهم اللغة الإسبانية. (المترجم)

يجيدون القراءة والكتابة باللغة العربية، فلدينا نصوص قليلة مكتوبة بالعربية، وهناك إشارة إلى أراغونيين سافروا إلى فالنسيا لتعلم العربية الفصحى، وهى لغة ضرورية لمنْ يريد أن يكون فقيهًا للجماعات الإسلامية فى أراغون وقطالونيا وفالنسيا.

فى أراغون لا يبدو أن الموريسكيين قد فقدوا اللغة العربية كلغة حديث دارجة، لكن يبدو أن عدد الذين بإمكانهم الكتابة والقراءة بالعربية الفصحى كان قليلاً. ليس هناك ما يثبت وجود جماعات تجهل اللغة المستخدمة فى مجتمع أراغون، لكن لن يكون من الغريب وجود الظاهرة فى قرى لا يعيش فيها الموريسكيون بمفردهم أو بين النساء اللاتى لم يكن لهن اتصال بالمسيحيين. إن وجود نصوص ألخمادية بلغة رومانثية وبحروف عربية على مدى القرن السادس عشر فى أراغون يدل على وجود صفوة قادرة على إجادة اللغتين وعلى إجادة الكتابة بالعربية، ففى هذه النصوص نجد جُملاً بالعربية داخل النصوص المكتوبة باللغة الرومانثية(*).

وفى أراضى مملكة قشتالة كان الموريسيكيون يجيدون الإسبانية لأنهم كانوا يشكلون أقلية ويعيشون فى المدن، أى أنهم كانوا مندمجين فى المجتمع الذى يتحدث الإسبانية. لكن هذا لا يمنع من وجود منْ يتحدث العربية فى بعض الأماكن مثل فتى أريبالو الذى كان يعرف العربية وسافر إلى غرناطة لإتقان اللغة فى أوائل القرن السادس عشر. كان هناك موريسكيون كثيرون من قشتالة وإكستريمادورا ومرسيه وأندلوثيا – وربما فى نابارا وليون – يجيدون الإسبانية قراءةً وكتابةً. كان هناك أيضًا منْ يجيد القراءة والكتابة باللغة العربية مثل فتى أريبالو. الأمر الذى لا يمكن إثباته فى القرن السادس عشر هو وجود أشخاص يتحدثون العربية فقط ولا

(*) الجمل الموجودة بالعربية الفصحى فى هذه النصوص مجرد عبارات تتكرر كثيرًا فى حياة المسلم اليومية مثل الحمد لله، صلى الله عليه وسلم، سبحان الله... وهى لا تُعد دليلاً كافيًا على إجادة اللغة العربية. (المترجم)

يفهمون الإسبانية، إلا إذا كان ذلك فى مناطق معزولة وبهـا تجمـع كبيـر مـن الموريسكيين مثل وادى ريكوتى فى مرسيه. يجب أن نضع فى الاعتبار أيضًا أنـه بعد غزو مملكة غرناطة فى نهاية القرن الخامس عشر رحل أفراد وجماعات مـن غرناطة واستقروا فى مناطق من مملكة قشتالة وأسهموا بذلك فـى زيـادة عـدد الأشخاص الذين يتحدثون اللغتين العربية والإسبانية، وربما أسهم ذلك فـى تعلـيم اللغة العربية لأطفال المدجنين فى تلك المناطق.

إن توزيع مسلمى غرناطة على مناطق من قشتالة ومرسيه وإكـستريمادورا بعد حرب البشرات هو الذى أدى إلى تغيير الوضع اللغوى فى تلك الأماكن.

كان التطور اللغوى لمسلمى غرناطة مختلفًا تمامًا عـن التطـور اللغـوى للمسلمين الإسبان الذين كانوا يعيشون بين المسيحيين منذ القرون الحـادى عـشر (قشتالة)، والثانى عشر (أراغون وقطالونيا واكستريمادورا) والثالث عشر (فالنـسيا ومرسيه وحوض نهر الوادى الكبير Guadalquivir).

كان مسلمو غرناطة يتحدثون اللغة العربية فقط عند غزو مملكـتهم وربمـا وُجِدَ من بينهم منْ يعرف الإسبانية، لغة جيرانهم المسيحيين الذين كانت لهم معهـم معاملات مختلفة.

لم يكن من الممكن «قشتلة» تلك الجماهير التى تتحدث العربية – أى جعلها تتحدث القشتالية – بصورة سريعة، وعلى مدى القرن السادس عشر كان كثيـرون يجهلون اللغة القشتالية أو الإسبانية تمامًا، خاصة فى المناطق الريفيـة. إن تعلـيم الموريسكيين العقيدة المسيحية باللغة العربية فى غرناطة وفالنـسيا خـلال القـرن السادس عشر يدل عل ضعف وجود اللغة الإسبانية فى تلك الأراضى التـى كـان سكانها لا يتحدثون سوى العربية.

أدى تهجير الموريسكيين بعد حرب البشرات إلى انتقال المشكلة اللغوية إلى أراضى قشتالة. يبدو أن الغرناطيين لم يتمكنوا أبدًا من إجادة اللغة الإسبانية خـلال

الأربعين عامًا، وهى الفترة بين طردهم من غرناطة وطردهم من إسبانيا نهائيا. يبدو أن الغرناطيين الذين بقوا فى غرناطة قد تعلموا الإسبانية، فقد كانوا من سكان المدن واندمجوا مع غالبية السكان من المسيحيين الذين كانوا يتحدثون الإسبانية.

ونوجز القول بأنه فى لحظة الطرد النهائى كانت غالبية الموريسكيين تجيد لغتين، وأن عدد الذين يجيدون لغة واحدة كان قليلاً.

على أى حال لا يزال أمامنا إجراء الكثير من الأبحاث فى هذا المجال المهم. ولا تأتى صعوبة البحث فقط من نقص المعلومات المباشرة، بل من طريقة تفسير الوثائق تفسيرًا لغويا.

إن التوزيع الجغرافى للغة العربية بين الموريسكيين سيحدُّ من سهولة تكيفهم مع أوطانهم الجديدة التى تتحدث العربية. موريسكيو قشتالة وأراغون وأندلوثيا فقط هم الذين كانوا يحتاجون إلى أن تُشرح لهم العلوم الدينية الإسلامية باللغة الإسبانية فى أوطانهم الجديدة. وقد برز من بينهم كُتّاب مثل أحمد الحاجرى بيخارانو (الذى كان يكتب بالعربية وبالإسبانية). ليس هناك أى غرناطى أو فالنسى بين المؤلفين الذين كتبوا بالإسبانية بعد الطرد النهائى، مما يدل على أن تكيفهم مع المجتمع الذى يتحدث العربية لم يكن يمثل أمامهم مشكلة كبيرة.

بالنسبة لموضوع تحديد تاريخ ما يسمى بالأدب الألخميادو الموريسكى – الذى يُنسب إلى الموريسكيين عادة، والذى يأتى معظمه من مصدر واحد هو قرية الموناثيد دى لا سيرا – نعتقد أن ذلك الأدب ينتمى إلى عصر المدجنين. إن الوثائق المحفوظة ربما كانت مجرد نُسخ حُفِظَت بمعجزة.

# الفصل الخامس

# الأزمات والطرد

كان طرد الموريسكيين من كل أراضى مملكة إسبانيا بين عـامى ١٦٠٩ – ١٦١٤ «الحل النهائى» لمشكلة وضع الموريسكيين المختلف فـى المجتمـع الإسبانى. تلك النهاية «المأساوية» لم تكن ضرورية كما أثبت ذلـك كـل مـن ماركيث بيانوبيا، وبيرنارد فينسنت استنادًا إلى وثائق. لكـن يجـب علينـا أن ندرس الأسباب لكى نفهم كيف حـدث ذلـك الفـصل الحاسـم فـى تـاريخ الموريسكيين والذى وضع نهاية لتسعة قرون من الوجود الإسلامى فـى شـبه جزيرة إيبريا ولقرنٍ كامل من تاريخ المسلمين المتخفين فى المجتمع الإسـبانى. وبدلاً من أن نحلل كل عناصر عملية الطرد – كما فعل المؤلفان المـذكوران – أو أن نعرض تفاصيل عملية الطرد– فهذا قام به لابير وآخرون – سنكتفى هنا بتقديمٍ موجز لكى ندرك أهمية ذلك الحدث التاريخى.

على أى حال فإن دراسة طرد الموريسكيين ونتائجه موضـوع مفتـوح. هناك أشياء كثيرة معروفة، لكن لا تزال هناك أمور كثيرة تحتاج إلى دراسـة. فى ديسمبر عام ١٩٩٠ عُقِدَ مؤتمر دولى عن «طرد الموريسكيين وأثـره فـى البلاد الإسلامية والبلاد المسيحية» فى سانت كارليس دى لا رابيتا (تارّاغونـا) وعندما تُنشر أعمال المؤتمر سندرك كمية العناصر التى تدخل فـى موضـوع الطرد، وكيف يمكن التقدم فى طرق مختلفة وبمناهج مختلفة للتعرف على ذلك الحدث التاريخى.

كان الطرد واحدًا من الحلول المختلفة والمتكاملة المطروحة منذ عدة عقود للمشكلة التى يمثلها - بالنسبة للعقلية السياسية الدينية فى ذلك العصر - وجود أقلية تدين بدين يختلف عن دين الغالبية فى المجتمع الإسبانى. لكن لا التوترات كانت مهمة ولا أنصار ذلك الحل كانوا كثيرين. لذلك يجب أن نعرض بإيجاز عناصر الأزمة والشخصيات أو المجموعات التى كانت تدافع عن ذلك الحل.

كان أساس القضية فكريا، أى مواجهة دينية بين مسلمين ومسيحيين، كما أوضح لوى كارداياك. وتلك المواجهة لم تكن حربية فى الأراضى الإسبانية، وإن ترتبت عليها مظاهر عسكرية. لم يكن هناك خطر على العقيدة المسيحية، لأن الموريسكيين لم يكونوا يجادلون المسيحيين ولم يكونوا يقومون بنشاط دعوى لتحويل المسيحيين إلى مسلمين. كان الأمر عبارة عن رفض غالبية الموريسكيين لأن يكونوا مسيحيين. كانت مشكلة دينية سببها عدم فعالية الجهود الكنسية لضم أولئك «الكفار» إلى المجتمع المسيحى الإسبانى عن طريق تغيير دينهم. إن كل الوسائل التى وضعت لخدمة ذلك الهدف لم تكن ذات جدوى أو كانت نتائجها ضئيلة فى مجال التنصير الحقيقى لغالبية الموريسكيين: الوعظ والتعليم والتعميد الإجبارى والمراقبة ومحاكمات لينة ثم شديدة أمام محاكم التفتيش مع تشتيت الموريسكيين بين المجتمع المسيحى المسيطر... إلخ. كان السبب فى ذلك الاختلاف الدينى واضحًا: تمسك غالبية الموريسكيين بعقيدة الإسلام. اختلف المسئولون عن حماية المسيحية بشأن حل تلك المشكلة.

كانت الآراء متعددة فى أوساط رجال الكنيسة.

لم يكن رئيس الكنيسة الكاثوليكية، وهو بابا روما، له دور عدوانى فى طرد الموريسكيين كما أثبت بيريث بوستادانتى استنادًا إلى وثائق الفاتيكان. وقد استُشير البابا باولو الخامس بورغيس (١٦٠٥ - ١٦٢١) حول طرد الموريسكيين، ولما لم يكن مؤيدًا لذلك الإجراء لم يتم إعلامه بقرار الطرد إلا بعد اتخاذه بالفعل.

كان موقف كل من البابا وأعضاء محكمة التفتيش يرى مواصلة اتخاذ الوسائل التقليدية من وعظ وتعليم من أجل تنصير الموريسكيين حتى لو كان على المدى الطويل. فى هذا الأمر كانت الكنيسة الكاثوليكية تتحرك على أساس تجربة تاريخية: تجربة تنصير الوثنيين الأوروبيين فى الإمبراطورية الرومانية والشعوب الهمجية فى أوائل العصور الوسطى. كان نجاح إسبانيا فى تنصير قارات تابعة للإمبراطورية الإسبانية فى العالم الجديد أساسًا لوجهة نظر السلطات الدينية التى كانت تثق فى قدرة المسيحية الإسبانية على تنصير المسلمين الإسبان أيضًا.

لم تكن روما تجد خطرًا على المجتمع المسيحى الأوروبى من تحرك المسلمين، لا من وجهة النظر الدينية ولا من وجهة النظر السياسية، حتى لو حاول المسلمون عقد تحالف عسكرى بين الموريسكيين والجيوش العثمانية والمغاربية. لكن من الناحية السياسية لم تكن روما لتتدخل فى نزاع مع السلطات الإسبانية إذا قررت هذه السلطة طرد الموريسكيين كإجراء إدارى تتخذه الدولة.

من ناحية أخرى كان البابا يتحرك من منطلق حب مخلص تجاه الموريسكيين، ويرغب فى تجنب عذابهم فى الآخرة إن هم رحلوا إلى بلاد إسلامية، أكثر من رغبته فى تجنب الصعوبات التى يمثلها طردهم من بلدهم.

ليس من المستبعد كذلك أن تكون السلطات البابوية فى روما - التى كانت على علم بالمشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية الإسبانية - قد وضعت فى اعتبارها الآثار الاقتصادية السيئة التى يمكن أن يُحدثها طرد الموريسكيين على إسبانيا، خاصة على تمويل محاكم التفتيش وعلى دخل الكنيسة.

وفى النهاية فإن البابا والفاتيكان لم يكونا من أنصار طرد الموريسكيين ولا عارضا ذلك الإجراء، ولم يقبلوا فى دولتهم الموريسكيين المطرودين كما فعل أمراء إيطاليون لأسباب اقتصادية.

من بين الأساقفة الإسبان كان خوان دى ريبيرا أسقف فالنسيا وبطريرك

أنطيوكية هو أشد المتحمسين لقرار طرد الموريسكيين(*). وكان قد بذل الأموال والجهود - الشخصية والكنسية - من أجل تنصير المسلمين. إن اقتناعه الشخصى بعدم جدوى الجهود الكنسية والمكانة السياسية التى تتمتع بها لأنه كان نائبًا للملك فى فالنسيا عدة سنوات، كل ذلك أدى إلى تحمسه لطرد الموريسكيين رغم علمه بالنتائج الدينية والاقتصادية السلبية التى يمكن أن تترتب على ذلك القرار السياسى. وقد رأى هو نفسه بعض هذه النتائج السلبية قبل موته عام ١٦١١.

لم يكن أساقفة فالنسيا وسيغوربى وأورى أويلا Orihuela وطرطوس يشاركون ريبيرا ذلك الرأى، بل كانوا يدعون إلى إجراء تعديلات واستمرار عملية التنصير وتحسين مستوى رجال الكنيسة القائمين على تنصير الموريسكيين وتعليمهم. لم يكن موقف ريبيرا سببًا فى اتخاذ الكنيسة قرار الطرد، رغم مكانة ريبيرا المتميزة، وكانت السلطات السياسية هى التى اتخذت القرار لأسباب سياسية ودينية.

ولم يكن معظم رجال الكنيسة من أنصار قرار الطرد. لكن كان هناك من بين رجال الكنيسة منْ يدعم القرار مثل خايمى بليدا الذى كان متحمسًا بشدة لطرد الموريسكيين من إسبانيا. يمكننا أن نقول إن القساوسة الذين اتصلوا بالموريسكيين اتصالاً مباشرًا هم الذين اعترفوا بفشل عملية تنصيرهم وكانوا من أنصار عملية الطرد. كان هذا وضع كل من ريبيرا وبليدا. لكن هناك تقارير حول الموضوع - من بينها تقرير بدرو دى فالنسيا - كانت تعرض رأيًا مختلفًا، ربما لأنها لم تكن متأثرة بفشل عملية التنصير.

وعلى مستوى إسبانيا كلها لم يكن الرئيس العام لمحاكم التفتيش الكاردينال نينيو دى غيبارا من أنصار طرد الموريسكيين كلهم، فقد رفض الحل الذى قدمه

(*) فى كتاب «القضية الموريسكية من وجهة نظر أخرى» (ترجمة عائشة سويلم، المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥) يرى بيانويبا أن ريبيرا كان مترددًا فى اللحظة الأخيرة وأنه ندم على تأييد قرار الطرد. (المترجم)

بليدا. كانت هناك أسباب مادية وراء موقفه، منها الأثر الذى يحدثه طرد الموريسكيين على تمويل محاكم التفتيش. من ناحية أخرى لم تكن أهداف محكمة التفتيش هى تجميع المخالفات و«الجرائم» الدينية، بل كانت المحكمة تهدف إلى إنقاذ الأرواح من عذاب الآخرة، وذلك بالمحافظة على سلامة العقيدة المسيحية، وثانيًا بمحاولة إقناع المذنب بالتوبة فينقذ نفسه من عذاب الآخرة. كان طرد الموريسكيين – من وجهة نظر محكمة التفتيش – هو الحل الأخير.

هناك وجهة نظر دينية مشابهة دافع عنها القسيس الذى يعترف أمامه الملك. رغم أن ذلك القسيس كان حازمًا فى الأمور الدنيوية وكان يعالج الأمور الدينية بنوع من التبسيط.

وجهة النظر الدينية تلك كان هناك منْ يدافع عنها خارج الكنيسة، وليس القساوسة فقط.

كان الملوك الإسبان على وعى بمسئوليتهم الدينية، إذ كانوا يعتبرون أن مستقبل الدين المسيحى يشكل إحدى قضايا الدولة التى عهد الله بها إليهم. لذلك كان للملك فيليبى الثالث والملكة مارغريتا دى أوستريا دور مهم فى طرد الموريسكيين. كان القرار الأخير من اختصاصهما، وكانا يعلمان ذلك. أحاطا نفسيهما بمستشارين دينيين ومدنيين وعسكريين. لكن الملكين كانا مقتنعين بأن الأمر له أهمية دينية، وكان القرار نابعًا من ضميريهما كما تؤكد ذلك نصوص كُتِبَت فى تلك الفترة، خاصة نصوص قرارات طرد الموريسكيين.

عند اتخاذ فيليبى الثالث قرار طرد الموريسكيين كان يحركه عامل الوحدة الدينية فى ممالكه تحت راية العقيدة الكاثوليكية التى كان يدافع عنها من خلال السياسة الخارجية فى أوروبا وفيما وراء البحار. كان هناك منْ ينتقد الوضع المتناقض حينذاك والمتمثل فى ضم شعوب العالم الجديد إلى الكاثوليكية فى الوقت الذى يكون فيه فى إسبانيا أناس من «الوثنيين» أو «الكفار».

يقول خوان باوتستا بيلار إن السياسة الدينية للملك تأثرت بأنه في عام ١٦٠٩ عقد اتفاقية سلام مع البروتستانت في هولندا بعد سنوات من الحروب لفرض الكاثوليكية هناك، فقد أراد حينذاك إحداث توازن بين تلك الاتفاقية الناتجة عن توحيد العقيدة واتخاذ قرار طرد المنشقين عن الوحدة الإسبانية من الموريسكيين كما حدث مع اليهود والبروتستانت والإيراسميين وغيرهم من المتهمين بإضعاف الصفة الكاثوليكية للمملكة الإسبانية.

لكن كانت هناك لدى الملك تحفظات رجال الكنيسة. كان الملك – مثلهم – يخشى فقدان الموريسكيين لإنقاذ أرواحهم في الآخرة كنتيجة لطردهم من إسبانيا ويرى أن تلك المسئولية ستقع على عاتق منْ يتخذ قرار الطرد. إنهم إذا أُجبروا على التوجه إلى بلاد إسلامية – حيث يمثل المجتمع عائقًا أمام اتباع الموريسكيين للمسيحية – فإنهم لن يتبعوا المسيحية وهي الدين الذي ينقذ الأرواح في الآخرة.

كان الأطفال الموريسيكيون – وهم غير مسئولين بحكم سنهم عن اتباع الإسلام – يمثلون دائمًا موضوعًا للمناقشة: إذا انتُزع الأطفال من أسرهم المسلمة فسيتحولون إلى مسيحيين مخلصين وهكذا ستُنقذ أرواحهم في الآخرة.

كانت المشكلة الرئيسية هي الأمل في تنصير الموريسكيين واندماجهم في المجتمع المسيحي. إذا لم يكونوا قد تنصروا حتى الآن فإن هناك أمل في تنصيرهم عندما يريد الله ذلك.

تلك التساؤلات الدينية كانت ماثلة في ذهن فيليبي الثاني الذي قرر ترحيل الموريسكيين من غرناطة وتوزيعهم على أنحاء مملكة قشتالة بعد حرب البشرات، وذلك لتسهيل اندماجهم في المجتمع. لم يكن فيليبي الرابع من أنصار طرد الموريسكيين فقد امتنعت حكومته عن ملاحقة بقايا الموريسكيين ممنْ بقوا في إسبانيا أو عادوا إليها. أما بالنسبة لفيليبي ومارغريتا دي أوستريا فقد كانت لديهما أسباب عميقة لم تكشف عنها الوثائق المعروفة، وربما لن نعرف ذلك أبدًا، إذ أنهما

أسباب تتعلق بالضمير الدينى الداخلى ولأنه ليس من الممكن توثيق المحادثات التى جرت بينهما وبين مستشاريهما المقربين.

إزاء تلك التساؤلات ذات الطابع الدينى غلبت على الملك عوامل المصلحة السياسية التى كانت تؤيد عملية الطرد.

كان الرأى العام – كما يثبت فينسنت – قليل الأهمية عند اتخاذ قرارات من ذلك النوع. لم يكن الرأى العام يرغب فى اختلاف الأديان والعادات، خاصة فى حالة وجود خطر سياسى عسكرى من جانب المسلمين والأتراك الذين كان الموريسكيون فى تحالف طبيعي معهم. لكن المعارضة الموثقة لقرار الطرد كانت قليلة، وكانت المعارضة تأتى من قطاعات محلية فى المجتمع الإسبانى.

كان توزيع الموريسكيين بعد حرب البشرات هو الذى أسهم فى تعريف قطاعات الشعب الإسبانى بمدى تصلب الموريسكيين أو المسلمين المتخفين. لقد أثار الموريسيكيون مشاكل اندماج فى الأماكن التى ذهبوا إليها. فى فالنسيا كانت العلاقة بين البرجوازية والقساوسة من جانب، والموريسكيين من جانب آخر، فى غاية الصعوبة منذ حرب الجماعات. كانت النصوص التى تدعو إلى اتخاذ إجراءات ضد الموريسكيين فى المجتمع الإسبانى تقتصر على منع القرصنة فى السواحل، والتى كانت تتم بتواطؤ الموريسكيين، وعلى عقوبة عمليات السلب فى القرى والتى انتشرت على يد الغرناطيين المبعدين من بلدهم. فى المجتمع الطبقى فى القرن السادس عشر كانت هناك وسائل تمنع قيام «المسيحيين الجدد» بممارسة وظائف معينة أو مناصب عامة أو الانضمام إلى المنظمات الدينية. لم يكن ذلك سوى تعبير عن المنافسة والخصومة داخل المجتمع. لا يبدو أن عدد الأيدى العاملة فى أوائل القرن السادس عشر كان كبيرًا، لكن قدرة الموريسكيين الفائقة على العمل ونجاح بعضهم أدى إلى سخط الطبقات الشعبية الإسبانية.

لذلك ففى أوساط الرأى العام لم تكن هناك مطالبة ملحة بطرد الموريسكيين.

كان المجتمع الإسباني يرى أهمية الوحدة الدينية والثقافية. لكن الوضع الاجتماعي للموريسكيين لم يكن مصدرًا للمشاكل أو لانعدام الأمن العام.

إذن فلابد أن أسبابًا خاصة بالسياسة العسكرية والدولية هي التي كانت العوامل الحاسمة في اتخاذ قرار طرد الموريسكيين الذي أيده مجلس الدولة في جلسته التاريخية المنعقدة في ٤ أبريل عام ١٦٠٩. كان دور كبير الوزراء دوق ليرما حاسمًا.

كانت علاقة الموريسكيين بأعداء المملكة معروفة، خاصة بالنسبة للعسكريين الإسبان الذين أذهلتهم شدة مقاومة الغرناطيين في حرب البشرات. وسواء في مشاكل الحدود مع فرنسا أيام الملك إنريكي الرابع أو في هجوم المسلمين على سواحل فالنسيا، كان الموريسيكيون يمثلون خطرًا على أمن البلاد في نظر المسئولين الإسبان.

ورغم أن الخطر التركي لم يعد كبيرًا في الجزء الغربي من البحر المتوسط فإن فشل الحملة البحرية الإسبانية على الجزائر وانتهاء الحرب الأهلية في المغرب قد أديا إلى الخوف من تزايد ضغوط المسلمين على إسبانيا التي كانت جيوشها موزعة بين أوروبا والعالم الجديد. كانت اتفاقية السلام / الهدنة الموقعة في هولندا والتي تستمر اثني عشر عامًا مع البروتستانت تهيئ المناخ لكي يتفرغ الجيش الإسباني «للعدو الداخلي» في نظر بعض المسئولين الإسبان.

على أساس كل هذه العوامل مجتمعة – وإن كنا نجهل مدى أهمية كل عامل – صدر القرار السياسي بطرد الموريسكيين جميعًا ونهائيًا من إسبانيا.

## الطرد النهائي

اتُخذ قرار الطرد في ربيع عام ١٦٠٩ واستمر تنفيذه من خريف عام ١٦٠٩ حتى عام ١٦١٤.

ويلخص بيرنارد فينسنت الجوانب الأساسية فى القرار:

«بينما كانت المناقشات الشكلية فى المجتمع الكنسى تتواصل، اتخذ مجلس الدولة فى ٤ أبريل ١٦٠٩ قرار الطرد. كان المستشارون هم دوق ألبا، وكونت ألبا، وماركيز بيلادا، وقائد قشتالة، وقائد نيون وكاردينال توليدو. ربما كان صوت دوق ليرما هو الذى قاد الأصوات الأخرى. استند القرار إلى أمن البلاد، واحتلت القضية الدينية مرتبة ثانوية».

إحدى الوسائل التى تم اتخاذها قبل نشر القرار كانت جمع القوات العسكرية ووسائل النقل البرى الكافية لإتمام عملية الطرد. وقد أدى تسرب تلك التحركات إلى وجود إحساس بأن عملية الطرد وشيكة، ولهذا فقد بدأ النبلاء والموريسكيون فى اتخاذ إجراءات سياسية ومالية لإنقاذ ما يمكن إنقاذه وتجنب الآثار الاقتصادية لعملية الطرد.

كانت أول منطقة يتم فيها تنفيذ قرار الطرد هى مملكة فالنسيا. وقد أعلن نائب الملك – ماركيز كاراثينا – القرار فى ٢٢ سبتمبر، وأصدر تعليمات لم يتم العمل بها كلها، وتعيَّن عليه إصدار تعليمات جديدة. فى أوائل أكتوبر شهدت كل موانى فالنسيا – من أليكانتى حتى بيناروث – رحيل أكثر من مائة وعشرين ألف موريسكى فى سفن ملكية وقوارب خاصة، فى جو من الكراهية والاعتداءات من جانب المواطنين المسيحيين. أدى ورود أنباء عن الاستقبال السيئ للموريسكيين والاعتداء عليهم، بعد طردهم من ميناء وهران، إلى مقاومة الموريسكيين فى قرى جبلية بالداخل، وتم إخماد المقاومة بشكل دموى. بقى عدد قليل من الموريسكيين فى أراضى فالنسيا، «حوالى ألف من كبار السن ممنْ كانوا يريدون أن يموتوا على العقيدة الكاثوليكية المقدسة». يمكن إحصاء عدد ثلاثة آلاف طفل سُرقوا من عائلات الموريسكيين وبقوا مع عائلات من فالنسيا.

لم يصدر القرار الخاص بموريسكيى أندلوثيا ومملكة قشتالة قبل عام

١٦٠٩. كان القرار يشمل مصادرة جزئية لأملاك الموريسكيين لصالح الخزانة الملكية بدلاً من بيع الممتلكات بشكل كلى كما حدث مع موريسكيى فالنسيا. كان القرار يقضى بأن تتخلى الأسر الموريسكية عن أطفالها الذين تقل أعمارهم عن سبعة أعوام إلا إذا توجهت الأسر إلى بلاد مسيحية. وقد أدى ذلك القرار إلى أن تتوجه الأسر الموريسكية إلى فرنسا، رغم أن كثيرًا من السفن المتجهة إلى فرنسا غيرت طريقها من البحر واتجهت إلى السواحل المغربية.

ويبرز بيرنارد فينسنت أن عدد الموريسكيين الذين بقوا فى إسبانيا بعد الطرد النهائى كان كبيرًا.

> «فإما أنهم تعللوا بحجج قانونية تستثنيهم، وإما أنهم اختفوا وسط المسيحيين القدامى الذين تواطئوا معهم إذا لم يكونوا يشعرون نحوهم بالكراهية»

لم تكن هناك مقاومة فى أثناء عمليات الترحيل فى ملقة وإشبيلية. هناك شواهد على حزن الناس على الموريسكيين المطرودين.

> «كل الموريسكيين كانوا يبكون، ولم يكن هناك قلب إلا انفطر على الأسر التى يتم ترحيلها، فقد كان منهم كثيريون أبرياء وأثبتوا ذلك».

كان موريسكيو إكستريمادورا وقشتالة قد بدأوا هجرتهم منذ عام ١٦٠٩، ربما بمساعدة السلطات التى كانت ترغب فى تجنب آثار الطرد الجماعى فى إقليم فالنسيا. وقد نُشر قرار الطرد فى ١٠ يوليه عام ١٦١٠. توجه الموريسكيون جميعًا إلى فرنسا، وسلك معظمهم الطريق البرى.

فى أراغون - حيث كانت التوترات بسبب الموريسكيين كبيرة - نُشر قرار الطرد فى ٢٩ مايو، وكان يتضمن بنودًا شبيهةً بقرارات الطرد الأخرى مع تخفيض شروط اصطحاب الأطفال: كان يمكن بقاء الأطفال ممنْ تقل أعمارهم عن أربع سنوات فى حالة موافقة أسرهم.

خرج الموريسيكيون برا عن طريق جبال البرانس، أو بحرا عن طريق ميناء الفاكيس القطالونى على نهر إيبرو. وقد خرج آلاف الموريسكيين القطالونيين مع موريسكيي أراغون.

وفي ٨ أكتوبر عام ١٦١٠ أعلن قرار طرد موريسكيي مملكة مرسيه واستثنى منه موريسكيو وادى ريكوتى.

ويلخص بيرنارد فينسنت الهدف من عملية طرد الموريسكيين بقوله:

«انتهت عملية الطرد الرئيسية في إسبانيا كلها خلال عام ١٦١٠، وخلال ثلاثة أعوام تالية استمرت عمليات طرد أخرى، مما يدل على انتصار مؤيدى الطرد فى القصر. فشل نفوذ السادة، وفشلت كذلك مساعى بعض البلديات لاستبقاء بعض الموريسكيين ممنْ تميزوا بقدرتهم الكبيرة على الإنتاج. انتصرت حجج المتعصبين لنظرية نقاء الدم ممنْ كانوا يرون أن أى موريسكى كان محل ريبة ويلطخ سمعة إسبانيا التى كان يجب أن تكون كاثوليكية صرفة. ولما كانت لوائح نقاء الدم تحظر إخفاء معلومة عن جد غير مسيحى قديم، مهما كان الجد بعيدًا، فلم يكن من المسموح بأى تهاون فى القضية الموريسكية: من الأفضل طردهم جميعًا وعدم ترك «بذرة سيئة» فى أراضى إسبانيا»

على ضوء الوثائق المحفوظة يورد كل من لابير وفينسنت أن عدد الموريسكيين المطرودين بلغ ٢٧٥ ألفًا. إذا أضفنا إليهم منْ هاجروا سرا فإن عدد المطرودين جميعًا يصل إلى ٣٠٠ ألف شخص. مصير الموريسكيين بعد الطرد هو موضوع الفصول القادمة من هذا الكتاب.

## الجزء الثانى

# الموريسكيون فى المنفى

لم يعد الموريسكيون بعد طردهم من إسبانيا موريسكيين. إن الكتابات التاريخية الأوروبية فقط هى التى تسميهم بهذا الاسم لأنهم هم أو أجدادهم كانوا موريسكيين عندما كانوا مقيمين فى إسبانيا. بعد وصولهم إلى البلاد التى هاجروا إليها اندمجوا فى المجتمعات الجديدة واختفى هذا الاسم تمامًا.

فى البلاد الأوروبية كان يُطلق عليهم لفظ «موريسكيون» أو «غرناطيون» إبان سنوات الطرد ١٦٠٩ – ١٦١٤، أما فى البلاد الإسلامية فلم تكن يُطلق عليهم هذه التسمية. سيكون اسمهم فى البلاد العربية « أندلسيين» كما هو الاسم الذى يطلق على أحفاد المهاجرين من الأندلس. وستكون لهم أسماء أخرى أكثر تحديدًا: الغرناطى، البالنسى، الثغرى (القادم من حدود أراغون وقطالونيا وفالنسيا) السرقسطى... إلخ. وقد احتفظ الموريسكيون بالألقاب الإسبانية لعائلاتهم خلال فترة طويلة: عائلات طرويل، وفالنسيانو، وثاراغوثانو... إلخ. على أن هذه الألقاب ستختفى بمرور الوقت لأنها أجنبية، وسيتخذ الموريسكيون لعائلاتهم أسماء أخرى عربية وإسلامية.

هذه التغيرات فى الأسماء تدل على شىء بخصوص اندماج التراث (الإسبانى) الذى يحمله الموريسكيون ودرجة اندماجهم هم وذرياتهم فى المجتمعات الجديدة. احتفظ الموريسكيون ببعض التراث ذى الأصل الإسبانى، لكنهم اندمجوا فى المجتمعات التى هاجروا إليها.

وجهة النظر في الفصول القادمة هي وضع الموريسكيين المطرودين كمحور لدراستنا. لن نحاول فقط تتبع التراث الإسباني، وإنما اقتفاء أثر الموريسكيين كجماعة محددة في المجتمعات الجديدة. لكي نحدد ملامح الموريسكيين في المجتمعات الجديدة من الضروري أن نحدد الملامح الإسبانية التي تميزهم عن غيرهم، لكننا سنحاول أيضًا أن نضع الموريسكيين في صورة أشمل، داخل المجتمعات الإسلامية.

لذلك فإننا لن نتبع الترتيب الزمني بشكل دقيق عند الحديث عن بلاد المنفى. لو أننا ادعينا الترتيب الزمني لتحدثنا أولاً عن فرنسا والأقاليم الإيطالية، إذ اضطر موريسكيو قشتالة إلى الذهاب إلى تلك المناطق، فلم يكن يُسمح للموريسكيين باصطحاب أطفالهم إلا إذا توجهوا إلى بلاد مسيحية. سندرس الموضوع تبعًا للترتيب الجغرافي الذي يحدد أشكالاً مختلفة للهجرة.

١ – المغرب حيث كان للموريسكيين مشروع سياسي مستقل في المدن – الجمهوريات: سلا وتطوان.

٢ – الجزائر، ففي هذا البلد يمكن أن نرى الشكل الاجتماعي للاندماج في نظام الإمبراطورية العثمانية التي رحبت بالموريسكيين.

٣ – تونس، التي اتخذ فيها الاندماج شكلاً أكثر تطورًا ولدينا وثائق عنه.

٤ – الأقاليم العثمانية الشرقية والدول الأخرى التي كان عدد المهاجرين الموريسكيين فيها محدودًا وأقل توثيقًا.

إن الاهتمام بالموريسكيين بعد طردهم ليس أمرًا جديدًا. بعض المؤلفين الإسبان المعاصرين للأحداث أمدُّونا بمعلومات، ولو أن هذه المعلومات مغرضة إزاء رغبة أولئك المؤلفين في تبرير قرار الطرد: تقول تلك المعلومات إن الموريسكيين لم يُستقبلوا بشكل جيد في البلاد الإسلامية، وإن المسلمين أشرار، وكانوا بمثابة عقاب إلهي ضد الموريسكيين الذين رفضوا اعتناق الدين المسيحي.

إلى وقت ليس ببعيد لم تكن الكتب المخصصة للموريسكيين تتضمن فصولاً عن مصير الموريسكيين فى بلاد المنفى[١]. ربما كان المؤرخون الإسبان – دون وعى – يتجنبون الحديث عن مصير تلك الأقلية المضطهدة ويعتبرون أن مأساتهم قد انتهت بصدور قرار الطرد، دون أن يتساءلوا عن أحفادهم من العرب فى البلاد الإسلامية. فى السنوات الأخيرة فقط شهدنا اهتمامًا علميا بالموضوع نتجت عنه أبحاث عديدة ومهمة سنتحدث عن مؤلفيها تباعًا، وإن كنا سنذكر عناوين هذه المؤلفات فى ملاحظات هامشية.

بالنسبة للمغرب يجب أن نذكر رسالة الدكتوراه التى أعدها غوثاليس بوستو والتى كان موضوعها توثيق تاريخ «جمهورية» رباط سلا الأندلسية، وقد نُشِرَت عام ١٩٧٤[٢]، يجب أن نذكر كذلك رسالة رزوق الموسعة والتى نُشِرَت عام ١٩٨٩[٣]، وقد درس فيها جملة الهجرات الأندلسية إلى المغرب رغم أنه وسَّع الرسالة لتشمل بلاد المغرب العربى.

بالنسبة للجزائر اهتم السعدونى فى السنوات الأخيرة بالهجرة الأندلسية التى حدثت فى الفترة العثمانية[٤].

أما فى تونس فكان الاهتمام بالمهاجرين الأندلسيين أكثر قِدَمًا، وقد نتج عن هذا الاهتمام مجلدين مهمين يتضمنان دراسات سابقة[٥]. استمر هذا الاهتمام، وقد نُشرت أبحاث عن الأثر الأندلسى فى تونس قبل ذلك. كان هناك باحثون إسبان اهتموا بالجماعة الأندلسية أو الموريسكية التى استوطنت تونس، أو بالنصوص التى كتبها الموريسيكيون بالإسبانية، من أمثال الأب فرانثيسكو خيمنيث فى القرن الثامن عشر[٦] وأوليفر أسين بعد ذلك[٧].

هناك بلاد هاجر إليها الموريسيكيون وكانت موضع دراسة من قِبل الباحثين: فرنسا **(لوى كارداياك)**[٨] وتركيا **(عبد الجليل التميمى)**[٩] ومصر(عبد الرحيم عبد الرحمن)[١٠].

أما عن موضوع توطين الموريسكيين ومنْ سبقهم من الأندلسيين خارج إسبانيا فليست لدينا إلا دراسات لاثام Latham التى جمعها فى مجلد واحد(١١) ونشرها عام ١٩٨٦.

حان الوقت إذن لتقديم موجز جيد عن هؤلاء المهاجرين الإسبان. إن المقارنة بين الأوضاع المختلفة لتوطينهم فى بلاد المهجر يمكن أن تمدنا بمعلومات عن مئات الآلاف من أولئك المهاجرين وأحفادهم ويمكن أن تساعدنا أيضًا على فهم الخطوط العامة لتاريخ إسبانيا.

# الفصل الأول

# المغرب

## الوضع السياسى والاجتماعى للمغرب لدى وصول الموريسكيين

لكى نفهم موضوع وصول وتوطين الموريسكيين المطرودين من إسبانيا عامى ١٦٠٩-١٦١٤ يجب أن نضع فى الاعتبار حالة البلاد التى هاجروا إليها. لا نحاول أن نصف وضعًا سياسيا واجتماعيا متشابهًا كنتيجة لعدة قرون من العلاقات بين المغرب العربى وشبه جزيرة إيبريا. لكن فى حالة المغرب بالتحديد هناك عناصر أساسية لعبت دورًا مهمًا فى وصول وتوطين الموريسكيين.

### ١ - الوضع السياسى المغربى.. العواصم

فى بداية القرن السابع عشر كان المغرب يشغل نفس الأراضى التى تشغلها المملكة المغربية فى القرن العشرين. ورث المغرب الأراضى التى حددتها عائلة الإدريسى منذ القرن الثامن حول مدينة فاس. تولت السلطة فى هذه المنطقة عائلات مختلفة اتخذت كل منها مدينة فاس كعاصمة. إذا كان المرابطون والموحدون قد شيدوا مدينة مراكش فى الجنوب فإن مراكش ستكون مجرد عاصمة ثانية للمغرب الذى تمتد أراضيه لتشمل كل أراضى المغرب العربى تقريبًا وتصل إلى الأندلس.

أدرك أواخر حكام الموحدين أن مدينة مراكش لا تقع فى وسط

إمبراطوريتهم الواسعة التى تمتد من طرابلس حتى سرقسطة، فشرعوا فى بناء عاصمة ثالثة هى الرباط، لكنهم لم يتمكنوا من إتمام بنائها.

وخلال فترة حكم الأسر التى أعقبت فترة الموحدين (بنى مرين والوطاسيين والأشراف السعديين) احتفظت فاس بمكانتها دون أن تتخلى مراكش عن دورها كعاصمة.

عندما وصل الموريسكيون كانت كل من فاس ومراكش المركزين السياسيين المهمين فى البلاد. فى نهاية القرن ظهرت عاصمة رابعة: مكناس. كانت المدينتان الساحليتان رباط سلا وتطوان هما الميناءين اللذين كان للموريسكيين فيها دور بارز (لايجب أن ننسى موانى مغربية أخرى، بالإضافة إلى الموانى التى كان البرتغاليون والإسبان يحتلونها فى القرن السابع عشر: مليلة وسبتة، وطنجة وأرسيله والمعمورة والعرائش). ولم تتمكن الرباط من استعادة دورها القوى كعاصمة فعلية إلا بعد الاحتلال الفرنسى فى القرن العشرين إذ فضلها المحتلون على الدار البيضاء

إن ذكر المراكز العمرانية فى المغرب مهم للغاية، فعند الحديث عن المغرب فى القرن السابع عشر يجب أن نبدأ بتحديد مواقع المدن، فهى التى كانت صاحبة النفوذ الإسلامى فى البلاد. عدا ذلك كانت هناك مناطق ريفية مرتبطة بنظام اجتماعى حضرى نظّمه – أو لم يعترض عليه – المهاجرون الأندلسيون. إلى جانب ذلك أقام معظم الموريسكيين فى المدن أو فى المجتمع الحضرى فى بلاد المغرب بشكلٍ عام.

## ٢ – النظم الاجتماعية العامة فى بلاد مغاربية أخرى

كان للمغرب فى القرن السابع عشر – رغم خصوصياته المميزة – نظام اجتماعى وسياسى شبيه بالنظام السائد فى بلاد المغرب الدائرة فى فلك الإمبراطورية العثمانية.

كانت الجزائر وتونس وطرابلس أيضًا مدنًا تمثل مساحات سياسية توافق دول الجزائر وتونس وليبيا حاليًا (ليبيا تسمية إيطالية فى القرن العشرين).

فى الواقع فقد تحددت على مدى القرن السادس عشر مساحات الدول المغاربية الأربع الحالية. هذه «المدن - الدول» والأراضى التابعة لها كانت تشمل حدود الممالك الثلاث الرئيسية فى القرن الثالث عشر التى خلفها الموحدون: فاس وتلمسان وتونس، بمدنها المستقلة قبل طرابلس وبجاية وقسطنطينة.

شهدت القرون الوسطى الأولى علاقات لها خصائص مشابهة بين هذه الممالك المغاربية وبين قوى شبه جزيرة إيبريا: مسلمو غرناطة والممالك المسيحية فى أرغون وقشتالة ليون والبرتغال ونابارًا. وفيما يتعلق باندماج الموريسكيين، كان لكل من المغرب والولايات العثمانية فى الجزائر وتونس وطرابلس تنظيمات سياسية واجتماعية متشابهة، على الرغم من اختلافاتها.

بين الممالك المغاربية فى العصور الوسطى (فاس وتلمسان وتونس) كان للمغرب خاصية ـــ أثرت على استقبال الموريسكيين - هى أنها ظلت مستقلة عن الإمبراطورية العثمانية التى كان لها نفوذ هائل فى الجزء الغربى من البحر المتوسط منذ أوائل القرن السادس عشر. كانت الممالك الأخرى قد تراجع نفوذها أمام ضغط إسبانيا، فى النصف الأول من القرن السادس عشر، حتى تحولت تلك الممالك إلى شبه مناطق واقعة تحت حماية إسبانيا التى احتلت تقريبًا كل الموانى المغاربية الواقعة على البحر المتوسط: من باديس (مضيق بيليث دى لا غوميرا) حتى طرابلس. وقد استطاعت البرتغال احتلال موانى المحيط الأطلنطى انطلاقًا من سبتة.

أدى قيام إسبانيا باحتلال موانى إستراتيجية إلى رد فعل مشترك من جانب المغاربة. بينما وجدت المغرب سندًا لحربها ضد إسبانيا الكافرة فى حكم الأشراف السعديين ثم الأشراف العلويين (فى القرن السابع عشر)، تحررت بلاد المغرب

الأخرى من الاحتلال الإسبانى (عدا وهران ومزالكبير) بمساعدة بحرية وسياسية من جانب (الأخوين باربارُوسا[*] وذراغوت) الذين كان يساعدهم الأتراك العثمانيون فى إسطمبول. خضعت الجزائر وتونس وطرابلس لحكم العثمانيين. أما المغرب فقد ظل مستقلاً فى مواجهة الضغوط الخارجية التى مارسها العثمانيون فى الجزائر من ناحية، والإسبان والبرتغاليون من ناحية أخرى.

ركز الباحثون كثيرًا على الفروق السياسية التى نتجت عن هذا الوضع بالنسبة للإنسان المغربى. ومع ذلك فإن علينا أن نعدّل هذه الخصوصية المغربية بأن نؤكد أن المغرب كان شبيهًا بالبلاد المغاربية الأخرى، خاصة فيما يتعلق بنمط استقبال الموريسكيين الذين كانوا يتوافدون على مدى القرن السادس عشر، وخصوصًا بعد عملية الطرد فى القرن السابع عشر. وعلى الرغم من انخفاض مستوى العلاقات الأخوية التى كانت موجودة فى العصور الوسطى بين المغرب والشرق، بين فاس وتلمسان (كلمة «أخوية» تشمل التبادل التجارى والحروب) فإن تلك العلاقات استمرت خلال العصر الحديث (أى اعتبارًا من القرن السادس عشر) كنتيجة لهجرة مواطنى الجزائر (وهران وتلمسان) بعد الاحتلال الإسبانى ثم الاحتلال التركى، وكنتيجة للتجارة البحرية مع دول البحر المتوسط الإسلامى وكنتيجة لأداء مواطنى المغرب فريضة الحج وللوفود المغربية التى سافرت إلى المشرق، وكنتيجة لاستيعاب المجتمع المغربى للثقافة التركية فى مجالات الفنون العسكرية والأزياء والأطعمة وغيرها. كان المغرب مستقلاً لكنه لم يكن منعزلاً. إن دراسة وضع الموريسكيين فى المغرب تبين ذلك بوضوح.

---

(*) نستخدم هنا الاسم الذى درج المؤرخون على استعماله، أما الاسم الصحيح فهو باربارُوخا (أى ذى اللحية الحمراء) بالإسبانية. (المترجم)

### ٣ - الموريسكيون فى السياسة الخارجية المغربية

كان للمغرب هدف فى «السياسة الخارجية» مشابه لهدف بقية الدول المغاربية: مواجهة عدوان المسيحيين والبرتغاليين. لهذا فقد تبنى المغرب سياسة تضامن مع بلاد العالم الإسلامى حتى إسطمبول، خاصة عن طريق مساعدة الموريسكيين فى إسبانيا وتسهيل إقامتهم فى بلاد المغرب وتوعيتهم بأن واجبهم الأول فى وطنهم الجديد هو حمايته من المسيحيين. من هنا نفهم السبب فى توطينهم فى المناطق الساحلية التى كانت الخط الأول فى مواجهة الخطر فى الموانى القليلة التى كانت لاتزال فى يد السلطات (سلا والمعمورة وتطوان)، وهو نفس ما حدث فى بلاد المغرب الأخرى حيث تم توطين الموريسكيين فى الموانى أيضًا (موستاغانم وشرجيل والجزائر وبجاية وعنابة وبنزرت وتونس وطرابلس ودرنة.. إلخ) وفى المناطق المتاخمة لها.

هذا يفسر أيضًا إلحاق الموريسكيين الأندلسيين بالقوات البرية والبحرية كعنصر ضرورى لتدعيم الوضع السياسى للمغرب، وهو نفس نظام الأتراك فى إسطمبول التى قضى فيها كل من السلطان عبد المالك والسلطان أحمد المنصور عدة سنوات من شبابهما والتى جلبا منها خططا لتقوية الجيش المغربى نفذها السلطان أحمد المنصور.

هذا هو السبب فى أن المغرب عهد إلى الأندلسيين بدور مهم فى النشاط البحرى الخارجى. لقد فرضت الهجمات المسيحية المتلاحقة وجود سياسية خارجية موحدة فى بلاد المغرب العربى رغم اختلاف الموقع الجغرافى بينها. استمر المغرب فى اتخاذ عواصمه فى المدن الداخلية وليس على الساحل، وهو نفس ما فعلته الجزائر وتونس وطرابلس نظرًا لعلاقتها باسطمبول(*) لكن المغرب سيواصل محاولته استرداد الموانى وسيدخل فى معارك نتائجها متغيرة ضد الإسبان

(*) ولماذا لم تتخذ إسبانيا ولا فرنسا عاصمتيهما على الساحل؟. (المترجم)

والبرتغاليين. وقد أضفى الأشراف (السعديون فى القرن السادس عشر، والعلويون فى القرن السابع عشر) - بمساعدة الجماعات الدينية - على السياسة الخارجية المغربية طابعًا مناهضًا للمسيحية، وطنيا ودينيا فى وقت واحد، يتفق مع الشعور السياسى والدينى للموريسكيين.

## ٤ - الموريسكيون فى السياسة الداخلية للمغرب... عناصر اجتماعية

ورث المغرب فى سياسته الداخلية - مثل بقية البلاد المغاربية - نظامًا تقليديا للحكم تتمتع فيه ما يمكن أن نسميها «السلطة المركزية» بحكم العاصمة وضواحيها بشكل مباشر، وتمارس نفوذًا غير مباشر على القبائل الموجودة فى المناطق الريفية. هذا النفوذ غير المباشر تمارسه السلطة المركزية من خلال حملات منتظمة يقوم بها الجيش الذى تُناط به مهام سياسية ومهمة جباية الضرائب.

اندمج الموريسكيون فى مجال السلطة المركزية فى المدن وكعناصر فى ذلك الجيش الداخلى الذى تستخدمه حكومة السلطان كأداة. كوَّن الموريسكيون مجموعات خاصة فى الجيش المغربى إلى جانب مجموعات أخرى ذات أصل أجنبى (أوروبيون دخلوا الإسلام وسود أو عبيد وقبائل تدفع ضرائبها فى شكل مجهود يقوم به أشخاص).

فى نهاية القرن السادس عشر استطاع سلاطين المغرب أن يدفعوا للجماعات المنخرطة فى الجيش (كانت مشكلة الحكام هى كيفية تمويل الإدارة المركزية) رواتبهم ذهبًا وفيرًا من أموال الافتداءات البرتغالية بعد معركة عام ١٥٧٨(*)، وبفضل إعادة استخدام طرق القبائل بعد طرد البرتغاليين من سواحل المغرب

---

(*) يشير المؤلف إلى معركة القصر الكبير التى انتصر فيها المغرب على البرتغال انتصارًا عظيمًا وقُتل فيها ملك البرتغال وأُسر عدد كبيرٌ من النبلاء والجنود البرتغاليين. (المترجم)

الجنوبية بفضل الحملات الناجحة ضد جنوب الصحراء وبفضل تصدير السكر إلى أوروبا وإلى جنوب الصحراء.

لذلك إذا أردنا أن نقوم بعملية تصنيف سياسى واجتماعى للمغرب لكى نفهم شكل انخراط المهاجرين الموريسكيين، فعلينا أن نضع فى الاعتبار أربعة عناصر:

١ـ السلطة المركزية التى استقبلت الموريسكيين ووفرت لهم أماكن الإقامة بما يتفق مع مصالحها العامة (الدفاع والجيش والسياسة والتجارة الخارجية والتنمية العمرانية.. إلخ) كانت السلطة المركزية تريد كذلك مراقبة الموريسكيين تحقيقًا لمصالح شخصية (فى الصراع بين المتطلعين إلى الحكم) أو عندما يسعى الموريسكيون إلى تحقيق استقلال فعلى (فى مدن بعيدة مثل تطوان ورباط سلا).

٢ـ فى المجال العمرانى كانت للموريسكيين مصالح تتفق مع مصالح عناصر اجتماعية أخرى: البرجوازيون والمغاربة الذين سيندمج الموريسكيون فيهم بمرور الوقت وكلما تعمقوا فى الثقافة العربية.
هذه الطبقات العمرانية ستكون فى المغرب أوضح فيها من مدن مغاربية أخرى، وستقاوم أحيانًا مبدأ تقاسم السلطات السياسية والثقافية والاقتصادية، كما اتضح ذلك فى فاس ومراكش وتطوان وسلا.

٣ـ المحيط الريفى الذى وصل حتى أبواب المدن. فى هذا المجال لانكاد نرى أن الموريسكيين قد اندمجوا فيه، فهو مجتمع محلى بنيته قوية تأسست على روابط القرابة أو على الجهود الدينية للأشراف. هناك حالة فردية لأندلسى تم قبوله كشخصية دينية فى الريف، ويمكن أن نفترض أن بعض الأفراد الآخرين والعائلات الأخرى قد تم قبولهم استنادًا إلى روابط المصاهرة مع مغاربة محليين. لكن الاندماج هنا إما أن يكون كاملاً – بحيث تُفقد الهوية الأندلسية والقدرة على تشكيل جماعة خاصة – وإما أن يكون هناك رفض كامل من قِبل المجتمع الريفى التقليدى فى المغرب.

٤ـ اندمج الأندلسيون - خاصة فى البداية - كطبقة اجتماعية من أصل أجنبى (مع اليهود والمسيحيين الذين اعتنقوا الإسلام والأجانب الموجودين بشكل مؤقت). من الواضح أنه من بين كل هؤلاء «الأجانب» سيكون الموريسكيون أقرب الناس إلى أهل المغرب، نظرًا لروابط الدين والثقافة. معظم أبناء وأحفاد المهاجرين - ممن وُلِدوا فى المغرب - لن يختلفوا كثيرا عن بقية سكان المغرب.

هناك أمور تجمع بين اليهود المغاربة والموريسكيين: الاندماج فى المجتمع الحضرى بنشاطه التجارى وكون كلا المجموعتين «مختلفتين» ومن أصل إسبانى. لكن الاختلافات بين الأغلبية المغربية والأندلسيين ليست دينية - كما هى حالة اليهود - ولم يقتصر نشاط الأندلسيين على تجارة الحرف بل شمل المجال العسكرى والثقافة العربية الإسلامية التى كانت ممنوعة عن أتباع الديانة اليهودية(*).

عندما وصل الموريسكيون إلى المغرب - والى كل البلاد المغاربية - اندمجوا فى مجتمع الأوروبيين الذين اعتنقوا الإسلام (يُطلق عليهم الأوروبيون لفظ «المرتدين»، وهو لفظ يستند إلى مفهوم مسيحى ولا يجب أن يُستخدم فى الكتابات التأريخية) هؤلاء «العمال المهاجرون» كوَّنوا فى المغرب طبقة اجتماعية كبيرة كانت تتولى السلطة السياسية فعليًا باسم الأتراك فى الولايات العثمانية بالجزائر وتونس وطرابلس. وفى المغرب لعبت تلك الطبقة العسكرية دورًا اجتماعيا مهما خاصة فى مجال القوات البحرية والتجارة الخارجية والداخلية.

اندمج الموريسكيون فى القرنين السادس عشر والسابع عشر فى المرحلة الأولى فى مجتمع المسلمين ذوى الأصول الأجنبية والثقافة الأوروبية، ولكن بينما

---

(*) الثقافة العربية الإسلامية تراث إنسانى يستطيع أى إنسان - بغض النظر عن ديانته - دراسته. لم يكن هناك حظر على أن يدرس اليهود الثقافة العربية أو العلوم الإنسانية. أما إذا امتنع اليهود من تلقاء أنفسهم فليس هذا بسبب العرب المسلمين. (المترجم)

كان المتحولون إلى الإسلام يشكلون جماعة أجنبية محددة وكانوا أجانب في المجتمع المغربي فإن الأندلسيين كانوا يندمجون في المجتمع العربي في المغرب، يساعدهم على ذلك الأندلسيون القدامى الذين وصلوا في العصور الوسطى والذين كانوا قد اندمجوا تمامًا في المجتمع المغربي دون أن يفقدوا بذلك وعيهم بأصلهم.

كان للجيل الأول من الموريسكيين في القرن السابع عشر شكل أجانب مسلمين أو متحولين إلى الإسلام، ولهذا كان من الشائع رؤيتهم بين الأجانب، سواء المسلمين ممنْ كانوا يشاركون في أنشطة عسكرية وبحرية، أو ممنْ كانوا يتواجدون بشكلٍ مؤقت كالمترجمين والسفراء. كان الموريسكيون في المغرب أهل حدود وأقاموا في المدن الساحلية (رباط سلا وتطوان) كما أقاموا في مدن ساحلية في بقية البلدان المغاربية.

وكما كان الموريسكيون الساحليون في الجزائر وتونس وطرابلس يقيمون بالقرب من أماكن تواجد السلطة السياسية في المراكز الساحلية، أقام الموريسكيون في المغرب أيضًا في مناطق تقع بين العواصم الداخلية (فاس ومراكش) والخارج - الذي كان منه الصديق والشريك في التجارة والعدو - ذلك «الخارج» الذي كان يمثله البحر والمواقع الإسبانية والبرتغالية في الأراضي المغاربية.

من هنا تأتي التوترات التي كان الموريسكيون يشاركون فيها سكان المناطق البعيدة عن السلطة المركزية المغربية والتي كانت تشكل طليعة علاقات هذه السلطة بالخارج. إن التوتر الناتج عن الإقامة «على الحدود» يُضاف إليه ضغط الريفيين على كل المناطق الحضرية في المغرب.

هذا الوضع سيضفي على الأندلسيين في المغرب - وفي البلاد المغاربية بشكلٍ عام - طابعًا خاصًا داخل المجتمعات المغاربية خاصة في القرن السابع عشر في المغرب. كان الموريسكيون يقيمون في الشريط الساحلي الضيق بجوار السلطة المركزية (القصر والجيش والعاصمة) وبالقرب من البحر ومدنه التجارية

الغنية، فى مناطق يتم فيها التبادل التجارى (بين المسلمين ومع أوروبا). كان الأندلسيون جزءًا من مجتمع مسلم دولى وعربى، منفتح على تيارات مغاربية وشرقية وأوروبية.

هكذا يمكن أن نرسم صورة للمجتمع المغربى يمكن من خلالها أن نفهم وضع الموريسكيين فى بلاد المغرب. من الواضح أنه حسب الحالات وحسب العصر يختلف مستوى وجود عنصر من العناصر المذكورة. لكن هذه العناصر ستكون موجودة دائما. يمكن أن نقول نفس الشيء أيضًا عن الجزائر وتونس، ستتغير فقط نسبة وجود كل عنصر من هذه العناصر فى ظروف سياسية واجتماعية معينة.

## عدد المهاجرين وطريق الهجرة

### أ- تقييم عددى للمهاجرين الموريسكيين

إذا كان من المهم تحديد ملامح المجتمع المغربى الذى هاجر إليه الموريسكيون وإبراز عناصره فيجب أن نكمل الصورة بتقديم بيانات محددة عن المهاجرين. لدينا مصادر قليلة مكتوبة وصلت إلى عصرنا الحالى.

كم عدد المهاجرين الذين وصلوا إلى المغرب؟ ومن أين وصلوا؟ وكيف وصلوا؟ ومنْ هم؟. كل هذه أسئلة لم تستطع الوثائق المعاصرة للأحداث أن تجيب عليها بشكلٍ تام. علينا أن نستنطق البيانات بافتراضات نعلم أنها ضعيفة أحيانًا لكن قابليتها للتصديق واضحة. إن واقعية هذه الافتراضات ستتضح فى المستقبل أو سيتم تصحيح هذه البيانات على ضوء وثائق جديدة أو بافتراضات أكثر قابلية للتصديق على ضوء البيانات المعروفة.

كم كان عدد الموريسكيين – ممنْ طُردوا خلال أعوام ١٦٠٩-١٦١٤ – الذين استوطنوا فى المغرب؟. اعتدنا سماع رقم أربعين ألفًا ورقم عشرة آلاف

وصلوا إلى تطوان عام ١٦١٣ وفق تقديرات دوق مدينا سيدونيا. العدد الكلي صعب التحديد لأسباب عديدة.

من ناحية كانت مراكز الاستقبال عديدة بعضها خارج المركز الحضرية التي لدينا وثائق عنها بحيث إنه من النادر أن تكون لدينا أرقام. وهذه الأرقام ليست قابلة للتصديق (سلا رباط وتطوان وفاس) إن استمرار هجرة الموريسكيين إلى المغرب قبل القرن السادس عشر أو بعد سقوط غرناطة أو بعد حرب البشرات في تقاطر لم ينقطع على مدى القرن السادس عشر بل وفي السنوات التي سبقت عملية الطرد... كل ذلك أدى إلى إطلاق كلمة «أندلسي» في المغرب على أي شخص قادم من شبه جزيرة إيبريا وعلى أبنائه وأحفاده. لهذا فالوثائق المغربية ليست محل ثقة في هذا الجانب.

الوثائق الأوروبية تكون أكثر دقة عند ذكر المكان الإسباني الذي طُرد منه الموريسكيون خلال أعوام ١٦٠٩-١٦١٤، لكن هذه الوثائق تجهل الطريق الذي سلكه المطرودون بعد مغادرتهم الأراضي الإسبانية.

فعلى سبيل المثال لا يمكن أن نعرف مصدر الخبر العجيب الذي ذكره تاجر ألماني في إسطمبول نحو عالم ١٥٦٠ حين قال إنه في فاس (هل يقصد مدينة فاس أم المملكة كلها؟) هناك نحو ثمانين ألف موريسكي إسباني على استعداد لاعتناق المذهب البروتستانتي لمضايقة محكمة التفتيش(*). سبب اعتناق المذهب البروتستانتي ضعيف وافتراضي من قِبَل التاجر الألماني، لكن العدد الكلي للأندلسيين في المغرب نحو عام ١٥٦٠ يمكن أن يكون له أساس، ففي إسطمبول كانت هناك بيانات محددة عن عدد الموريسكيين في إسبانيا.

---

(*) لو أن الأمر يتعلق بمضايقة محكمة التفتيش لم يكن هناك داعٍ لاعتناق المذهب البروتستانتي، فمحكمة التفتيش سخطت على الموريسكيين لتمسكهم بالإسلام. لا نظن إلا أن المواطن الألماني كان يتحدث على غير أساس. (المترجم)

لهذا يمكن أن نفترض واقعية أن رقم أربعين ألفًا الذى يتحدث عنه فونسيكا يمثل الحد الأدنى. وبالفعل يبدو أن العدد الكلى للموريسكيين الذين وصلوا إلى المغرب يتراوح بين سبعين ألفًا ومائة ألف كحدٍ أقصى.

لكى نقوم بهذه الإحصائية، ولكى نصل إلى هذه الأرقام، علينا أن نعتمد على الرقم الإجمالى للموريسكيين أى ثلاثمائة ألف (يزيد عن رقم ٢٧٥ ألفا تتحدث عنه إحصائيات عمليات الطرد إذا أضيف إليه عدد الموريسكيين الذين لم يتم إحصاؤهم فى السنوات السابقة على عملية الطرد)، ويجب أن نعتمد أيضًا على الرقم الكلى للموريسكيين فى تونس وعددهم مائة ألف.

إننا إذا وزّعنا ثلاثمائة ألف موريسكى على البلاد الرئيسية التى استقبلتهم – مع الوضع فى الاعتبار الأعداد القليلة التى استقرت فى أوروبا وتركيا والمشرق، وأعداد الذين ماتوا أو اختفوا فى أثناء السفر – فإن أعدادًا متساوية قد وصلت إلى الجزائر وتونس (حيث كان وجود الموريسكيين منظمًا وواضحًا)، والمغرب حيث اندمج الموريسكيون وسط المجتمع المغربى بفضل وجود جماعات أندلسية سبقتهم إلى هناك فى فترات ماضية. يجب أن نضع فى الاعتبار عامل القرب الجغرافى لكى نؤكد أن عدد الموريسكيين الذين وصلوا إلى المغرب لا يمكن أن يكون أقل من عدد الموريسكيين الذين هاجروا إلى تونس أو إلى الجزائر.

يمكن أن نحسب التوزيع النسبى للثمانين ألفًا من الموريسكيين المهاجرين إلى المغرب على مناطق تطوان والشاون ورباط سلا (بالإضافة إلى المهاجرين إلى العرائش والمعمورة عامى ١٦١٠، ١٦١٤). سيكون عددهم أربعين ألفًا (هنا يختلط الأمر، فلا ندرى نسبة الموريسكيين القادمين حديثًا إلى الأندلسيين الذين كانوا موجودين قبل ذلك) رغم أهمية تلك المناطق، فهى الأكثر توثيقًا، فإننا لا نستطيع أن نغفل أولئك الموريسكيين الذين ذهبوا إلى فاس ومراكش وإلى مناطق أخرى اندمجوا فيها بصورة أسرع مع السكان المحليين، سواء جاءوا من وهران وشرق المغرب أو من المراكز الساحلية على البحر المتوسط والمحيط الأطلنطى.

## ب- الطرق التى سلكها المهاجرون الموريسكيون إلى المغرب

الطرق التى سلكها المهاجرون المطرودون من إسبانيا إلى المغرب معروفة.

كان أول من طبق عليهم قرار الطرد هم موريسكيو فالنسيا، وقد استقلوا السفن التى حملتهم مباشرة إلى بلاد المغرب. كان الميناءان اللذان توجهوا إليهما هما وهران والمرسى الكبير اللذين كانا تحت السيطرة الإسبانية شرقى الجزائر. كانت هناك نية فى إدخال الموريسكيين إلى أراضى المسلمين المحيطة بوهران حتى يتوجهوا إلى تلمسان (على مسافة ١٥٠ كيلومترا إلى الجنوب الغربى) أو إلى فاس (على مسافة ٥٠٠ كيلومترا) بعض السفن الخاصة أنزلت الموريسكيين مباشرة فى مينائى موستاغانم وأرزيو الجزائريين القريبين من وهران.

من الواضح أن السلطة الإسبانية فى وهران، التى كانت علاقتها متوترة بجيرانها، لم تكن قد اتخذت أدنى استعداد لكى تستقبل المسلمين المهاجرين فى أراضيها. كان المهاجرون العُزّل بعد مغادرتهم أسوار وهران يجدون أنفسهم فى منطقة ريفية غريبة عليهم، وكانت ملابسهم ولغتهم تدل على أنهم إسبان، وبالتالى كانوا يقعون فريسة للقبائل وللسكان الريفيين فى المنطقة. سنتحدث فيما بعد، فى الفصل الخاص بالجزائر، عن ذلك الوضع المأساوى الذى أدى إلى رفض الموريسكيين - الذين كانوا لا يزالون فى إسبانيا - السفر إلى وهران بحرًا. لكننا نعلم من خلال معاصرين للأحداث أن سلطان المغرب - بعد أن علم بما حدث - أرسل جيشًا محليًا لمعاقبة الزعماء المحليين ممن قاموا بالاعتداء على الموريسكيين ولكى يحمى المهاجرين.

ليس من السهل أن نتعرف على الإطار الذى تمت فيه تلك «الحملة التأديبية» وقت أن كانت المغرب غارقة فى الحرب بين مولاى الشيخ ومولاى زيدان، ووقت أن كانت منطقة وهران التى تضم موستاغانم وتلمسان - على الأقل من الناحية النظرية - تابعة للجزائر. لكن إذا كانت هناك حملة قد أرسلت من فاس

فمن الطبيعى أن يحتمي بها موريسكيون كثيرون للانتقال إلى فاس، ونظن أن السلطات التى وفرت لهم الحماية قد ضمتهم إلى جيشها. لكن من المحتمل أيضًا أن يكون موريسكيون كثيرون قد استقروا فى المدن القريبة (كانت هنالك فى تلمسان جالية أندلسية قديمة) أو أنهم توجهوا إلى الشرق ناحية مدينة الجزائر.

وبالفعل فإن الإسبان قد استمروا فى إنزال موريسكيى قشتالة ومرسية فى وهران حتى نهاية عملية الطرد. لكن ليست لدينا حتى الآن وثائق حول وجود أندلسيين فى المغرب شرقى فاس (ورسيف وتازا – بحصنها الذى يعود إلى القرن السادس عشر والذى ربما شيده ودافع عنه الأندلسيون فى عصر مولاى أحمد المنصور – وتوريت وديبودو).

وقد أحسن المقرى التلمسانى الذى كان موجودًا فى فاس حتى عام ١٦١٨ (١٠٢٧هجرية) وأنهى كتاب نفح الطيب فى مصر عام ١٦٥٩(١٠٣٨هجرية)، أحسن تلخيص هجرة الموريسكيين عبر ذلك الطريق، وهو أسوأ طريق سلكه موريسكيون مهاجرون.

### ج- النص الذى كتبه المقرى عن توطين الموريسكيين فى العالم الإسلامى

«خرج آلاف إلى فاس، وخرج آلاف من وهران إلى تلمسان، وخرجت جموع منهم إلى تونس. أثناء الطريق اعترضهم البدو وأناس لا يخشون الله فى تلمسان وفاس واستولوا على ثرواتهم ولم يسلم الكثير منهم من عمليات السلب. أما الذين توجهوا إلى تونس وضواحيها فقد وصلوا كلهم سالمين.

شيَّد الموبسيكيون قرى ومساكن فى أراضٍ لم تكن عامرة، كما شيدوا بيوتًا فى تطوان وسلا ومتيجة بالجزائر. واتخذ سلطان المغرب البعض منهم جندًا له. أقام بعضهم فى سلا، وكرَّس بعضهم حياته للجهاد فى البحر، وذاع صيتهم فى الدفاع عن الإسلام. حصَّنوا قلعة سلا، وأنشأوا فيها قصورًا وحمامات وبيوتًا.

وصلت جماعة منهم إلى إسطمبول ومصر وإلى الشام وإلى بلاد إسلامية أخرى هذا هو حال الموريسكسين الآن».

هذا النص الذى كتبه معاصر للأحداث عظيم الفائدة.

يجمع المقرى فى كتابه كل تاريخ الأندلس الذى ينتهى بتاريخ المهاجرين الأندلسيين المعاصرين له. إن الفقرة التى ذكرناها تمثل خاتمة لتاريخ الأندلس بعد سقوط غرناطة. هذا هو الإطار الذى يندرج فيه النص الذى نتحدث عنه.

إنه يصف هجرة الأندلسيين وتوطينهم بعد عشرين عامًا من وقوع الأحداث بعد أن كان الموريسكيون قد تم توطينهم بالفعل فى بلاد العالم الإسلامى وعندما كان التوطين أمرًا واقعًا قد استقر. لهذا فإن المقرى يحدد توزيعًا متوازنًا للمهاجرين: جماعة كبيرة فى تونس وآلاف فى المغرب (فاس) وفى الجزائر (إن المؤلف وهو تلمسانى المولد يحدد عاصمة المغرب الأوسط فى تلمسان لا فى الجزائر، رغم أنه يعترف بعد ذلك أن الأندلسيين قد استوطنوا فى متيجة أو السهول التى تحيط بمدينة الجزائر)، وفى تركيا (إسطمبول والبلقان والأناضول) وسوريا الكبرى (أى سوريا وفلسطين ولبنان، وربما منطقة آدنه Adana فى تركيا) ومصر وبلاد إسلامية أخرى لا يحددها.

هذا التوزيع – وإن كان غير محدد وغير شامل – معناه وجود تناسب فى توزيع الموريسكيين. ليس لهذا التوزيع دقة التقارير الخاصة بعملية الطرد، لكن المؤلف معاصر للأحداث وعلى دراية بكل ما يتعلق بالأندلس ويتمتع بالرؤية الواسعة للمؤرخ وللرحالة فى الشرق والغرب وقد عايش أحداث هجرة الموريسكيين من موقعه فى العاصمة المغربية كموظف فى فاس.

لذلك فإن شهادة المقرى حول الصعوبات التى واجهها الموريسكيون للوصول إلى تلمسان (قادمين من وهران) وإلى فاس (قادمين من موانى ساحلية) لها أهمية كبيرة وتؤكد مقاومة البدو عند وصول أولئك الغرباء. تؤكد أيضًا أن

الريفيين المغاربة كانوا يسعون للحصول على الأموال والأمتعة التي يحملها الموريسكيون، ولم يكونوا يسعون إلى قتل الموريسكيين كما كان يقول لابير استنادا إلى شهادة معاصرين إسبان (فونسيكا وروخاس). هذان المعاصران ربما وصلت إلى علمهما حوادث موت بسبب الجوع في بلاد المغرب، وربما كانا يحاولان تبرير بعض الأعمال الوحشية التي ارتكبت في إسبانيا خلال عملية الطرد، كتلك التي ارتكبها مسيحيون (إسبان وأجانب) لدى صعود الموريسكيين إلى السفن، وخلال الإبحار وعند رسو السفن في السواحل المغاربية.

يكفي أن نتذكر عمليات النهب التي تعرض لها موريسكيو إيلشي على يد الكونت بحجة مرافقتهم حتى مكان السفينة، أو على يد قباطنة السفن الذين أغرقوا الموريسكيين في البحر لكي يستولوا على أموال من بقوا أحياء منهم، وهذا ما فعله خوان ريبيرا القطالوني والذي حُكم عليه بالإعدام من جراء ذلك، أو القنصل والتاجر الفرنسي في مايوركا غرينير، أو أولئك الذين تركوا الموريسكيين عرايا في السواحل التونسية، أو أولئك الذين حملوا الموريسكيين عمدًا إلى تونس بدلاً من فرنسا بعد أن تقاضوا سعر الرحلة إلى فرنسا.

بعد أن قدمنا نص المقري لكي نتفهم الصعوبات «في البحر» التي لقيها الموريسكيون «في البر» [ما تعرض له الموريسكيون في البحر سنتحدث في الفصل الخاص بفرنسا]، علينا أن نتعرف على الطرق الأخرى للوصول إلى المغرب.

### د- طرق أخرى للوصول إلى المغرب. مهاجرون مؤقتون

كان إنزال المطرودين في ميناء مسيحي ثم اقتيادهم إلى خارج أسوار الميناء، في أراض مغاربية، هو الحل الأسهل بالنسبة للسلطات الإسبانية، كما رأينا في حالة وهران. لكن الأخطار الناجمة عن هجوم السكان الريفيين أو العرب جعلت الموريسكيين يرفضون ذلك الحل. كانت الموانى الإسبانية [البرتغال حينئذ كانت

تابعة للتاج الإسباني] في سبتة ومليلة تذلل تلك الصعوبة، لقربها من مدينة تطوان (على بعد ٤٠ كيلومترًا عن سبتة وعلى مسافة ٦٠ كيلومترًا من طنجة).

كان الموريسكيون حينئذٍ يخشون أن يُطبق عليهم القرار الخاص بترك أبنائهم الصغار في إسبانيا إن هم توجهوا إلى بلاد إسلامية، ولهذا كانوا يفضلون التوجه أولا إلى بلد مسيحي كمرحلة أولى. هذا يفسر لنا لماذا لم تكن المغرب – على الرغم من قربها الجغرافي – هي الوجهة المباشرة للموريسكيين. ومع ذلك فقد توجه ٤٠٦٧ شخصًا من إشبيلية إلى طنجة، وتوجه ٤٢١٢ شخصًا إلى سبتة. البعض منهم استمر هناك لفترة أو عادوا إلى سبتة حيث تبدو آثارهم خلال أكثر من عقد من الزمان حسب السجلات والوثائق الأخرى المحفوظة.

هناك شواهد أيضًا على حدوث عمليات إنزال في أماكن أخرى على الساحل المغربي. قبل عملية الطرد استطاع بعض الأشخاص إخفاء هويتهم كموريسكيين والوصول إلى المواقع البرتغالية ثم الهروب إلى البلاد الإسلامية: هذه هي حالة شخص من هورناتشوس وأقاربه في سبتة عام ١٦٠٧، وحالة الحجري بيخارانوا عام ١٥٩٨. بعد صدور قرار الطرد لم تعد هناك ضرورة لهذه الحيلة. على العكس استطاع بعض الموريسكيين مخالفة القرارات التي تحظر عليهم اصطحاب أطفالهم الصغار إذا أرادوا السفر إلى بلاد إسلامية ووصلوا مع أبنائهم إلى السواحل المغربية.

كان هذا هو وضع موريسيكيين كثيرين استقلوا سفنًا خاصة لتجار كانوا يسعون إلى توصيل الموريسكيين من ملقة إلى تطوان أو الحسيمات، على الرغم من التعاقد على الذهاب إلى مرسيليا. كان الموريسكيون يطلبون ذلك، وفي بعض الأحيان كانوا يعتذرون ويطلبون التوجه مرة أخرى إلى بلد مسيحي، وهو ما حدث مع ٤٨٠ شخصًا وصلوا إلى طنجة في يونيه عام ١٦١١ ثم توجهوا إلى إيطاليا، وهي حالة أشخاص استقلوا السفينة في إقليم الباسك الفرنسي بعد طردهم ثم توجهوا إلى موانى مغربية.

كانت الموانى المغربية الرئيسية المستعدة لاستقبال سفن أوروبية هى الحسيمات وتطوان والمعمورة والعرائش، قبل أن يحتلها الإسبان، وجنوب المغرب حتى أغادير. لا نعرف هل كانت سلا تستقبل المهاجرين القادمين من البحر مباشرة أو عن طريق البر، وفقًا للقضية التى أثارها غوثالبيس بوستو، فهناك بحارة من سلا اشتكى منهم الموريسكيون الذين هوجموا فى البحر عندما كانوا يستقلون سفينة فرنسية. من الطبيعى أن يبقى الموريسكيون - إذا استطاعوا - فى تلك الموانى أو المناطق الساحلية (تطوان - الشاون، رباط سلا) وألا يتوغلوا فى الداخل إلا إذا كانت أمامهم فرصة أفضل توفرها لهم علاقات القرابة (يحكى بيخارانو أن الأندلسيين الذين كانوا هناك فى مراكش استقبلوه فى مراكش بالفرح والسرور، وأنه قد تزوج من أندلسية)، أو توفرها خدمة السلطان أو بعض ذوى السلطة المحليين فى فاس ومراكش وغيرها. إن جملة خوان لويس دى روخاس الشهيرة التى يشير فيها إلى أن الموريسكيين قد أقاموا بالقرب من الحصون الإسبانية فى المغرب «لكى يتنفسوا هواء إسبانيا» يبدو أنها غير منطقية. كان الموريسكيون يقيمون فى الأماكن التى يُسمح لهم بالإقامة فيها، وكانوا يتجنبون الدخول إلى أعماق البلاد إلا إذا توافرت لهم فرص أفضل.

هذا لا ينفى بالطبع حنين الموريسكيين إلى ما تركوه فى إسبانيا. هناك حالات لمحاولات قام بها أشخاص للعودة إلى إسبانيا، أو على الأقل، للتوجه إلى المواقع الإسبانية فى بلاد المغرب. تُحكى بعض أمثلة عن موريسكيين قدموا من تطوان وحاولوا العودة إلى إسبانيا عن طريق سبتة. كانت إسبانيا تتبع سياسة تحد من رغبة الموريسكيين فى العودة: كانوا يرسلون الموريسكيين إلى العمل فى تجديف السفن. كانت العقوبة فى البلاد الإسلامية تفوق ذلك، حيث كان منْ يُعرب عن رغبته فى التحول إلى المسيحية يواجه عقوبة الموت. يبدو أن ذلك هو ما حدث لبعض الموريسكيين مثل فرانثيسكو تريغو فى تطوان وموريسكى آخر من فالنسيا.

يجب أن ننهى هذا الفصل الخاص بعدد المهاجرين الموريسكيين فى المغرب وبالطرق التى سلكها المهاجرون لكى يصلوا إلى المغرب، بتقديم ملاحظة عامة: كان المغرب فى بعض الحالات يمثل مرحلة أولى انتقل بعدها الموريسكيون إلى بلاد إسلامية أخرى.

كان المغرب مرحلة انتقالية في العصور الوسطى بالنسبة لكثير من المهاجرين الأندلسيين الذين استقروا بعد ذلك فى الجزائر أو فى تونس أو فى المشرق. بعد استيلاء المسيحيين على غرناطة اجتازت مجموعة من الأندلسيين الرباط ووصلت إلى تونس عام ١٤٩٦ (٩٠٢هجرية) كما حدثنا أندلسى من تونس بعد ذلك بقرن ونصف من الزمان.

مرَّ تجار وبحارة أندلسيون بتونس لأغراض التجارة، كما هى حالة القبطان موصول أو موسور الرئيس عام ١٦٢٣، وحالة قبطان من سلا يُدعى إبراهيم الرئيس عام ١٦٣٦. استقر بعض الموريسكيين الآخرين فى بلاد إسلامية أخرى لأسباب مختلفة، مثل الحجرى بيخارانو الذى خرج من المغرب فى بعثة دبلوماسية إلى المشرق ودول الغرب وربما استقر به المقام فى تونس. هناك دبلوماسى آخر من أصل أندلسى ذكره فولتير هو الأدميرال عبد القادر بيريث فى القرن الثامن عشر والذى مات فى ظروف غامضة فى لندن عام ١٧٣٨.

بعد عملية الطرد بسنوات استقر شخص من سلا فى تونس وكانت له أسرة ذات نفوذ ما زالت إلى اليوم: بن عاشور. لا يجب أن ننسى نوعين تقليديين من المهاجرين خرجوا من المغرب ولم يعودوا إليها أبدًا: الذين توجهوا لأداء فريضة الحج فى مكة واستقروا فى الشرق أو ماتوا فى أثناء السفر، والأسرى لدى المسيحيين والذين ماتوا كعبيد أو فى العمل فى السفن فى أثناء الأسر.

## هجرات سابقة وشخصيات موريسكية فى المغرب

### ١- هجرة الأندلسيين إلى المغرب فى العصور الوسطى

لا نحاول هنا أن نكتب تاريخ كل المهاجرين الأندلسيين إلى المغرب، بدءًا من ثورة ربض قرطبة عام ٨١٧ (٢٠٢هجرية) التى كانت نقطة انطلاق فى أن تتحول فاس إلى عاصمة بفضل الأندلسين. إن تاريخ الهجرات الأندلسية قد درسه المؤرخ المغربى محمد رزوق، خاصة فيما يتعلق بالهجرات التى أعقبت سقوط غرناطة وحرب البشرات فى نهاية القرن الخامس عشر وعلى مدى القرن السادس عشر.

هذه الهجرات الدائمة أو المؤقتة كانت تتجه عادة إلى مراكش اعتبارًا من القرن الحادى عشر، بعد أن جعل المرابطون ثم الموحدون من هذه المدينة عاصمة لإمبراطوريتهم الواسعة التى كانت تشمل جزءًا كبيرًا من الأندلس الإسلامية. أدت النوازل السياسية التى تعرَّض لها المسلمون فى الأندلس (احتلال البرتغاليين والقشتاليين والأراغونيين لبلاد إسلامية من الغرب الأندلسى ووادى نهر الوادى الكبير حتى مرسيه وفالنسيا وجزر البليار) أدت إلى حدوث هجرة أندلسية كبيرة اتجهت إلى المغرب. كانت مدينة القصر الكبير نقطة تمركز مهمة للموريسكيين.

ربما بدأ فى تلك الفترة أن يُعتبر الأندلسيون كجماعة خاصة مميزة داخل «البرجوازية» المغربية فى المدن وفى تونس بعد حكم الموحدين.

هذه الخاصية المميزة للجماعة الأندلسية ستعضدها هجرات أخرى حدثت نتيجة للحروب ولاستيلاء المسيحيين على غرناطة ثم ثورة البيازين التى سبقت قرار ملك قشتالة إرغام المسلمين على اعتناق المسيحية فى نهاية القرن الخامس عشر. وبالفعل يُنسب إلى الأندلسيين إعادة تأسيس مدينة تطوان على يد المنظرى ورفاقه. كانت تطوان قد دمرها الإسبان وتحولت إلى باب رئيسى دخل منه الموريسيكيون إلى المغرب فى القرن السادس عشر، وإلى مركز بالغ الأهمية تنطلق منه الهجمات على السواحل الإسبانية.

فى إسطمبول كانوا يعرفون أن تطوان - مثل الجزائر - كانت تشكل أفضل مركز للمعلومات عما يحدث فى إسبانيا مع المسلمين، خاصة بمساعدتهم لثورة البشرات ١٥٦٨- ١٥٧٠. وقد أدى فشل تلك الحرب فى النهاية إلى تدفق سيل آخر من المهاجرين الأندلسيين إلى المغرب، وقد انضم المهاجرون الجدد إلى جيش السلطان أحمد المنصور.

تحدد تلك الأحداث الكبيرة المراحل الرئيسية لحركة الهجرة الأندلسية إلى المغرب، وكانت تلك الهجرة بمثابة إعداد للهجرة التى حدثت فى أعقاب عملية الطرد الكبرى بين عامى ١٦٠٩-١٦١٤.

## ٢- الأمل فى العودة إلى إسبانيا ومساعدة الأندلسيين للسعديين حركة «الأندلسيين» الدينية

فى إسبانيا كان هناك منْ يعتقد أن هجرة الأندلسيين مؤقتة. فى عام ١٥٤٥ نشر قرار عفو لصالح الموريسكيين فى فاس وفى أماكن أخرى من المغرب بهدف تشجيعهم على العودة إلى إسبانيا. وفى عام ١٥٦٦ اعتقد أعضاء محاكم التفتيش أنه إذا أصدر الملك «عفوًا عامًا عن أولئك المرتدين عن المسيحية» فإنهم سيعودون من مملكة فاس التى فروا إليها.

أما الموريسكيون فكانوا يحلمون بالانتقام وبعودة السيادة الإسلامية على إسبانيا، وهذا ما عبروا عنه فى «تنبوءات» أو كما يقول شخص غرناطى يُدعى زكريا عام ١٥٦٩ فإن المسلمين موجود فى كتبهم وفى حساباتهم الفلكية أن هذه البلاد ستضيع مرة أخرى وسيحكمها المسلمون القادمون من بلاد البربر.

ستأتى من بجاية ووهران وسبتة القوات الغازية إلى إسبانيا وتتبع نفس الطريق الذى سلكه طارق الفاتح.

وستظهر فى مضيق جبل طارق قنطرة من النحاس سيعبر عليها المسلمون وسيستولون على إسبانيا كلها حتى غاليثيا.

كان هذا بالتأكيد هو أمل الموريسكيين، خاصة قبل حرب غرناطة وقبل عملية الطرد الكبرى. واستطاع السلاطين السعديون الذين يدعمهم المهاجرون الأندلسيون عام ١٥٧٠ الاستفادة من آمال الأندلسيين في تحقيق مشروعاتهم التوسعية التى اتجهت إلى طرق قوافل جنوب الصحراء وإلى تقوية الأسطول الذى سيتوجه لاستعادة إسبانيا وإلى القلاع الإسبانية على الساحل المغربى.

لكن من المعلوم أن المهاجرين الأندلسيين كانوا يتمنون تحقيق تلك المشروعات، ومنهم السفير عبد الله دودار الغرناطى الذى كان جنديًا في إيطاليا وكان يعرف عدة لغات. ذهب إلى بلاط لندن يطلب مساعدة إنجليزية هولندية ضد إسبانيا: سيكون من نصيب إنجلترا الاستيلاء على المناطق التى تحتلها إسبانيا في أمريكا، وستستولى المغرب على إسبانيا.

كان للأندلسيين بالفعل وزن كبير فى السياسة المغربية طوال عهد مولاى أحمد المنصور، ليس فى المجال العسكرى والبحرى فقط (كان الأندلسيون يدعمون مشروع السلطان لبناء دار لصناعة السفن فى المعمورة التى أُخليت من سكانها بعد هجوم الإسبان عام ١٦١٤، وقد وجدنا الأندلسيين يتزعمون حركات ريفية مثل تلك الحركة التى سميت بالتحديد «الأندلسيون».

يعود أصل أولئك المتدينين الأندلسيين إلى تيارات كانت موجودة فى الأندلس فى القرن الحادى عشر (الظاهريون من أتباع ابن حزم القرطبى، وهى حركة فنَّدها أبوبكر بن عربى الإشبيلى فى القرن الثانى عشر) وكان ذلك التيار يرفض وجوب الإيمان بمحمد (على أساس أنه شخص مخلوق)(*) بجانب خالقه وهو الله. ورغم الأصل الإسلامى للحركة فإننا لا يمكن أن نرفض أن هذا المبدأ يقترب من المسيحية، وهو هنا شبيه بمحاولات لتقريب المواقف نشأت فى نفس تلك الفترة بين

---

(*) هل هى حركة "القرآنيين"؟ نفهم أن المقصود هنا هو رفض السنة كمصدر للتشريع. (المترجم)

الموريسكيين فى شبه الجزيرة وكان من نتائجها مخطوطات وكتب رصاصية، عُثِرَ عليها فى جبل سكرومونتى بغرناطة، وإنجيل برنابا.

كان زعيم تلك الحركة هو محمد الأندلسى وكان إصلاحيًا متعصبًا وعدوًا للفقهاء ولرجال الدين يتبعون المذهب المالكى السائد فى بلاد المغرب الإسلامى. انتشرت حركته فوصلت إلى مراكش وسلا ومكناس وفاس. مات محمد الأندلسى فى مراكش عام ١٥٧٦ (٩٨٤هجرية) إثر ثورة شعبية دعمتها السلطات. كانت الحركة تتمتع بدعم واسع من المغاربة والأندلسيين، وهو ما يؤكد وزن الأندلسيين فى المجتمع الحضرى المغربى فى نهاية القرن السادس عشر(*)، خلال العقود التى سبقت عملية الطرد الكبرى ١٦٠٩-١٦١٤.

إن كل المؤلفين فى الحقيقة (سواء منْ عاصروا عملية الطرد أو المؤرخين الحاليين) يتفقون على أن انتصار مولاى زيدان فى ربيع عام ١٦٠٩ على أخيه مولاى الشيخ ــ الذى كانت تدعمه إسبانيا ــ كان هو الذى رجّح اتخاذ قرار الطرد فى أبريل من نفس العام. من المعلوم أن المعركة الفاصلة بين الجانبين قد اشترك فيها أندلسيون، لكننا لا نعلم فى أى جانب حاربوا أو ما إذا كانوا قد امتنعوا عن القتال.

### ٣- مهاجرون.. بعض النساء

الظروف التى عرضناها تفسر لنا التيسيرات التى وجدها كثير من الأندلسيين إلى المغرب من قِبل أندلسيين آخرين كانوا موجودين هناك وكان لهم وزن سياسى بجانب عوامل أخرى: «المهاجرون» أو «الهجرة» اسم مجرد، وهو نتيجة عدة عوامل محددة لمهاجرين فرديين عاشوا هذه الهجرة وظروفها عند وصولهم إلى المغرب: لا تسمح المصادر التاريخية المتوافرة برسم صورة محددة

---

(*) لا ندرى كيف يفسر المؤلف دعم الأندلسيين لحركة ما على أنه دليل على تمتعهم بنفوذ. (المترجم)

لأشخاص بعينهم ولا حتى للشخصيات البارزة. لكن بإمكاننا أن نقدم أمثلة لأفراد من الموريسكيين المطرودين من إسبانيا استطاعوا الاندماج فى المجتمع المغربى. هذه النماذج ستكمل وتعضد التاكيدات العامة التى وصل إليها مؤرخون.

من الغريب أن تكون أعلى درجة اجتماعية لاندماج المهاجر فى المجتمع المغربى قد وصلت إليها امرأة موريسكية هى زوجة سلطان المغرب مولاى زيدان وأم ابنه مولاى أبى عابد، وفق نصوص من عام ١٦٤٨. كانت تلك المرأة الموريسكية من ألكالا دى إيناريس. لا نعلم شيئًا عن المزايا الشخصية والعائلية التى جعلت من هذه المرأة المولودة فى قشتالة شريكة فى العرش المغربى. إن مكانة كهذه تتطلب أن تنتمى المرأة إلى عائلة أو إلى طبقة ذات نفوذ فى البلاد. يترتب على هذا الوضع أيضًا أن تقدم السلطانة الأم الحماية الاجتماعية لأولئك الذين ينتمون إلى أصل عائلتها، أى إلى الأندنسيين.

لم تصل كل النساء إلى نفس المكانة العالية فى البلاد التى هاجروا إليها. ظلت نساء كثيرات محصورات فى مشاكل الهجرة بسبب أبنائهن الذين ماتوا أو اختفوا فى أثناء الرحلة أو بسبب أن أقاربهن قد استقروا فى بلاد أخرى.

هذه على سبيل المثال هى حالة إيسابيل، زوجة دييغو دى ثارا، موريسكى من يرينا التى تعيَّن عليها لحظة الطرد أن تفارق زوجها الذى ظل فى سبتة عندما توجهت هى إلى تطوان، ثم ذهبت إلى منطقة بإقليم أنيارا فى الريف لترافق إحدى بناتها، فقد كانت تحبها جدًا، كما يقول صهرها بدرو دى توريس الذى كان موريسكيًا أيضًا. أعلن دييغو أن إيسابيل قد ماتت بعد شهر ونصف من وصولها إلى الريف «حزنًا وحنينًا إلى زوجها وإلى إسبانيا».

هناك حالة أخرى معروفة لموريسكية تُدعى خوانا بينابيديس انفصلت عن أقاربها واشتغلت بالدعارة فى سبتة ثم حوكمت عام ١٦١١.

وهكذا تدرجت أحوال المرأة الموريسكية المهاجرة: من سلطانة إلى ممارسة

أرذل مهنة، ولا يجب أن ننسى النصف النسائى للمجتمع الموريسكى والدور الخاص الذى قامت به المرأة الموريسكية فى المجتمع الإسلامى كما كانت تقوم بدور بارز أيضًا فى المجتمع الإسبانى فى القرن السادس عشر(*).

لكن الغالبية العظمى من المهاجرين الموريسكيين فى المغرب الذين تتحدث عنهم الوثائق كانوا رجالاً مارسوا مهنا شتى.

**٤- مهاجرون.. الكاتب والرحالة الحجرى بيخارانو**

أبرز المهاجرين الموريسكيين إلى المغرب وأكثرهم شهرة هو الحجرى بيخارانو الذى كان مترجمًا ورحَّالةً وكاتبًا وسفيرًا.

اسمه بالكامل فى النصوص العربية أبوالعباس أحمد بن قاسم بن أحمد بن قاسم بن الشيخ الحجرى الأندلسى الملقب بشهاب الدين. لكن النصوص الإسبانية لا تذكر إلا لقبه العائلى والمحلى: بيخارانو أى من بيخاره فى محافظة سلمنكا. ربما كانت عائلته من سلمنكا، وربما اتخذ لقب بيخارانو لكى يخفى أصله كمسيحى جديد فى غرناطة، وربما اتخذ هذا الاسم بعد إعادة توطين الغرناطيين بعد عام ١٥٧٠. لقبه العائلى – الحجرى – يدل على أنه من الأحجار Láchar وهى قرية صغيرة على مسافة ٢٠ كيلومترًا غربى مدينة غرناطة، رغم أننا لا نستطيع أن نؤكد أنه وُلد وعاش هناك بعد طرد موريسكيى غرناطة عام ١٥٧٠ فى أعقاب ثورة البشرات. تقول الحسابات إنه ربما وُلِدَ عام ١٥٦٩-١٥٧٠.

وبالفعل فإن أول نشاط مارسه فى إسبانيا – كما يُذكر فى كتاباته – كان الاشتراك عام ١٥٩٧ فى ترجمة مخطوطات Torre Turpiane والكتب الرصاصية التى عُثر عليها فى جبل سكرومونتى وهى مخطوطات عربية طريفة

---

(*) تؤكد الأبحاث أن المرأة الموريسكية لعبت دورًا حاسمًا فى الحفاظ على الإسلام فى إسبانيا رغم ملاحقة محاكم التفتيش. انظر أعمال المؤتمر السابع للدراسات الموريسكية، زغوان، تونس ١٩٩٧. (المترجم)

يدَّعي نسبتها إلى القرن الأول للمسيحية. كان أصل هذه الكتابات موريسكيًا بالتأكيد، وربما كان من عمل المترجمين الغرناطيين ميغيل دى لونا وألونسو ديل كاستيو. لا يرد اسم بيخارانو بين المترجمين المعروفين حتى الآن، رغم أنه يؤكد ترجمته لمخطوطة تورى توربيانا:

> هذه المخطوطة أمسكتها بيدى، بأمر من أسقف غرناطة، حتّى انتهيت من ترجمتها في عشرين يومًا.

جاء ذلك في المخطوطة الإسبانية المحفوظة في المكتبة الجامعية، ببولندا والتي درسها خوان بينيا في رسالته الجامعية.

من المعلوم أن الأسقف بدرو دى كاسترو في تلك الفترة كان – رغم الحرص على تكتم الأمر – يبحث في كل مكان عن مترجمين للغة العربية. ليس من المستحيل إذن أن يكون قد اختبر بيخارانو، وهو مثقف موريسكى كان عمره وقتذاك ثمانية وعشرين عامًا. لابد أن بيخارانو قد كذب وهو يبرر سبب معرفته باللغة العربية، فذكر أنه تعلّمها في مدريد على يد طبيب مات، وأن الطبيب كان من فالنسيا، إذ كان أهل فالنسيا حينئذٍ لهم حق مطالعة نصوص عربية، خاصة إذا كانت غير دينية، مثل النصوص الطبية.

بعد عمله مع المزيفين الغرناطيين (إلى جانب ميغيل دى لونا وألونسو ديل كاستيو وابن أخيه ألونسو ديل كاستيو، (أسماؤهم بالعربية الجبيس والأكيحل ومحمد أبى الأسى) تلقى بيخارانو ثلاثمائة ريال وإذنًا بالترجمة من اللغة العربية.

نحو عام ١٥٩٩ انتقل بيخارانو إلى إشبيلية، واستطاع تفادى حظر سفر الموريسكيين، واستقل سفينة من ميناء ماريا وتوجه إلى قلعة البُريشة (اسمها بالبرتغالية ماثاغان واسمها الآن الجديدة، على مسافة مائة كيلومتر من الدار البيضاء) ثم توجه بعد ذلك إلى أرض الإسلام.

ورغم أن الفقرة التالية كتبها الحجرى فيما بعد فإنها ذات مغزى في موضوع استقبال المغرب للموريسكيين، على الأقل في السنوات التي سبقت عملية الطرد:

«عندما وصلنا إلى البقالة (سوق ريفية بجوار أزمور).. جاء المسلمون وسألوا خادم قائد أزمور الذى كان يرافقنى إذا كنتُ مسلمًا، فقال لهم نعم (رغم ملابسى الإسبانية). حينئذٍ أحاطوا بى من كل جانب وصاحوا:

- انطقْ الشهادة.

التزمت الصمت لكنهم ألحوا كثيرًا؛ فقلت لهم فى النهاية: «أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله».

عندئذٍ قالوا: «والله لقد نطق الشهادة أفضل منا».

ذهبوا لإحضار تمر وأشياء أخرى كانت تُباع فى السوق ووضعوها لى مع بعض عملات فضية.

قلت لهم إننى لا أريد شيئًا من كل ذلك.

عندما عدتُ إلى أزمور سألنى القائد:

- ما رأيك؟

أجبته:

- «أحمد الله أننى لم أرَ عدوًا وسط هؤلاء الناس. فى البلاد المسيحية لم نكن نرى فى الأسواق إلا أعداء، ولم نكن نستطيع النطق بالشهادة علانيةً. أما الآن فالمسلمون هم الذين طلبوا منى أن أنطق بها وعندما سمعوها منى فرحوا جميعًا. لهذا فإننى أشبّه الخوف الذى كنا نشعر به وسط المسيحيين ومصاعب الطريق بأهوال يوم القيامة، وأشبّه وصولنا بين المسلمين بدخول الجنة».

هذا النص الذى كتبه أحمد الحجرى بيخارانو نشرته كليليا سارنيللى وترجمه محمد رزوق. يوضح النص المظهر الإسبانى للموريسكيين فى بلاد المغرب، وكيف أنهم كانوا يسارعون إلى الإعلان عن هويتهم الدينية الإسلامية، وشكوى الموريسكيين من المصاعب التى تعرضوا لها فى إسبانيا، كل ذلك من أجل أن يقبلهم المجتمع المغاربى المسلم وإن احتفظوا ببعض التراث الإسبانى. من ناحية أخرى يوضح النص شعور الموريسكيين بتضامن الفلاحين فى السوق الريفية، وهو شعور مبنى على الأخوة الدينية مع الموريسكيين المضطهدين. هناك ملاحظة لغوية خاصة بنطق الأندلسى للغة العربية وهى تعد من باب مدح الحجرى لنفسه، لكنها أيضًا تدل على شىء لم يكن غريبًا فى بيئة ريفية فى الجنوب المغربى تتحدث اللغة البربرية.

هذه الأفكار التى عرضها أيضًا بعض الكتّاب الموريسكيين المطرودين تشكل جزءًا من رؤية الموريسكيين العامة لوضعهم السابق فى إسبانيا ولرحلتهم إلى البلاد الإسلامية ولاندماجهم فى هذه البلاد. كان موريسكيون كثيرون يعتبرون طردهم من إسبانيا، مكسبًا رغم كل الصعوبات، على الأقل كانت لهم مصلحة فى إعلان ذلك فى وطنهم الجديد. فى حالة أحمد الحجرى ليس هناك ما يدعو إلى الشك فى صدقه، فهو لم يُطرد من إسبانيا، بل ذهب إلى المغرب طواعية قبل صدور قرار الطرد.

فى ٤ يوليه عام ١٥٩٩ (وربما فى ١٤ يوليه عام ١٥٩٨ حسب النص الإسبانى) تمكن أحمد الحجرى لأول مرة من مقابلة السلطان أحمد المنصور، وكان معسكر السلطان قريبًا من أزمور، واشترك الحجرى فى استعراض بمناسبة عيد الأضحى.

بعد ذلك بقليل وفى صيف ذلك العام وصل الحجرى إلى مراكش. وعندما عاد السلطان إلى معسكره استقبله وأثنى على درايته باللغة العربية. ولا تخلو من مغزى هذه الجملة التى كتبها الموريسكى: «وقد فرح كل الأندلسيين كذلك ممن كانوا قد وصلوا إلى البلاد منذ فترة».

بقى الحجرى كمترجم فى القصر خلال عامين حتى بدء عملية الطرد ١٦٠٩- ١٦١٤. يبدو أنه تزوج من ابنة رئيس الجالية الأندلسية فى عاصمة المغرب.

فى عام ١٦١٢ كُلِفَ الحجرى بأن يرافق موريسكيين فى فرنسا كانوا قد تعرضوا لسرقة فى سفن فرنسية أحضرتهم من إسبانيا. كان عليهم أن يقدموا شكوى، وقد أعلمهم بذلك أندلسى مقيم فى فرنسا. سلَّم السلطان رسالة للحاجرى موجهة إلى «قاضى الأندلسيين» أى رئيس الجالية الأندلسية، ورسالة أخرى إلى القاضى الأعلى فى بورديوس Burdeos. استقل الحجرى سفينة من صافى، ميناء مراكش والميناء الأساسى للمغرب فى ذلك الوقت ويقع على مسافة ٢٥٠ كيلومترًا إلى الجنوب من الدار البيضاء.

فى فرنسا نزلوا فى هافر Le Havre وتوجهوا إلى باريس. سافر الحجرى إلى عدة مناطق فرنسية، وكان فى باريس فى ١٣مايو عام ١٦١٢ فى عيد المولد النبوى. بعد عدة رحلات داخل فرنسا استقل سفينة من هافر وتوجه إلى فلانديس حيث زار أمستردام وليدن ولاهاى. لا نعلم ما هى الأمور التى قادته إلى كل هذه الأماكن، لكن الحجرى يخبرنا فى كتاباته - بالعربية والإسبانية - أنه جادل المسيحيين واليهود وحصل على مادة لكتبه المناهضة للعقيدة المسيحية. يبدو كذلك أنه كانت له مراسلات، نعرف منها رسالة إلى الأندلسيين فى إسطمبول. هذه الرسآلة دليل آخر على التضامن بين الأندلسيين، سواء على المستوى الدولى أو على مستوى المجتمع المغربى.

عاد الحجرى إلى المغرب وواصل عمله كمترجم فى خدمة مولاى زيدان وأبنائه. عند موت الوليد بن زيدان عام ١٦٣٥ كان عُمر الحجرى خمسة وستين عامًا وسافر من سلا ليؤدى فريضة الحج فى مكة وليزور قبر النبى فى المدينة. هذا الحج فريضة ينبغى أن يقوم بها مرة واحدة فى العمر كل مسلم تقى يستطيع أن

يؤديها، لكن من المعلوم أن أداء فريضة الحج كان لـه مغـزى خـاص بالنسبة للمسلمين فى الغرب - خاصة بالنسبة لكبار السن والموريسكيين - خاصـة وأن الموريسكيين فى إسبانيا كانوا ممنوعين من أداء هذه الفريضة الإسلامية. من المعلوم أن هناك موريسكيين ومدجنين استطاعوا تأدية فريضة الحج وأن نسبة كبيرة من موريسكيي تونس كانت تسارع إلى أداء هذه الفريضة بمجرد أن تتحرر من القيود فى بلاد الإسلام وبمجرد امتلاكهم لوسائل تمكنهم من الحج.

فى طريق العودة من مكة والمدينة توقف الحجرى لفترة فى مصر التى وصلها فى ١٧ مارس١٦٣٧. ظل هناك على الأقل حتى ١٢ سبتمبر وهو تـاريخ انتهاء كتابه «ناصر الدين»(*) الذى ألَّفه بناء على طلب الشيخ عشورى وهو فقيه مالكى فى الجامع الأزهر بالقاهرة. وقد سجل الحجرى فى الكتاب رحلة هجرته هو وإخوانه الأندلسيين كما يسميهم.

الفترة التى قضاها الحجرى فى مصر دليل على الصدى الذى أحدثه طـرد آخر المسلمين من الأندلس عند مسلمى الشرق. فى نفس تلك الفترة كتب المقرى - فى مصر أيضًا - مؤلفه عن تاريخ مسلمى الأندلس الذى يتـضمن فـصلاً عـن طردهم ومنفاهم. من المحتمل أن يكون المقرى قد وضع الكتاب بناء علـى طلـب شيوخ من مصر كما حدث مع الحجرى بيخارانو.

يبدو أن رجل الدين المصرى كان حريصًا على الاستفادة بكتابات الحجـرى الجدلية ضد المسيحيين واليهود، فمن المعلوم أن الموريسكيين قد جددوا كثيرًا فـى الموضوعات فى أثناء مواجهاتهم الجدلية ضد المسيحيين.

بعد ذلك بقليل توجه إلى تونس حيث وضـع مؤلفـات بـاللغتين العربيـة

(*) كتاب ناصر الدين على القوم الكافرين يندرج ضمن الكتابات الدينية الجدلية، وكان هذا النوع من الكتب منتشرًا آنذاك. (المترجم)

والإسبانية. كان فى تونس فى ٢٥ أكتوبر علم ١٦٤١عندما أنهى نسخة من كتاب «ناصر الدين»، وهى النسخة الموجودة الآن فى دار الكتب المصرية.

فى تونس كان الحجرى فى خدمة بنى وطنه الأندلسيين الذين كانوا لا يجيدون العربية الفصحى. يقول البحار الموريسكى إبراهيم بن أحمد المرباس، وهو من بيليث، إن الحجرى ترجم كتابًا له عن فنون المدافع(*). إنه كتاب عجيب، فريد فى نوعه باللغة العربية، وقد ذاع صيته، وقد وضع من أجل المسلمين ممن يستخدمون المدافع. وقد نُسخ الكتاب وشُرح فى المغرب أيضًا فى نهاية القرن السابع عشر. كان هذا الكتاب آخر خدمة أسداها ذلك الموريسكى إلى أشقائه فى الدين بعد رحلة طويلة كبحار فى السفن الحربية التى حملته إلى أمريكا مع الإسبان، وبعد الطرد تجول فى موانى البحر المتوسط ثم قضى سبع سنوات فى السجون الإسبانية بعد أن قُبِضَ عليه وأسرت سفينته أمام سواحل ملقة. ترجم له الحجرى هذا الكتاب إلى اللغة العربية (ربما أملاه برباس بالإسبانية ولم يكتبه بها كما يرى المنونى).

وقد أضاف الحجرى إلى الكتاب مقدمةً عن سيرة حياة القبطان أو الرئيس الموريسكى التونسى، وأنهى كتابه فى ٢١ أغسطس ١٦٣٨، وقد درس الكتاب كل من عنان وجيمس ورزوق.

فى تونس أيضًا وضع الحجرى كتبًا دينية باللغة الإسبانية للثرى الموريسكى الأراغونى محمد روبيو وهو من بيافيليتشى. وبالإضافة إلى ترجمته لكتاب سيرته الذاتية إلى الإسبانية ترجم أيضًا نصوصًا دينية عن غزوات النبى والصحابة، وخصوصًا عن أركان الإسلام وأداء الصلاة وكتابات تدحض العقيدة المسيحية. وكتب الحجرى – على نفقة الثرى الموريسكى – كل هذه الكتب «لتعليم وتعزية هذه الأمة» من الأندلسيين يكونوا فى تونس الذين لم يكونوا يعرفون اللغة العربية.

---

(*) هو كتاب «العزّ والمنافع للمجاهدين فى سبيل الله بالمدافع». (المترجم)

كان الحجرى قد ترجم فى مراكش من اللاتينية إلى العربية – بمساعدة رجل دين مسيحى إسبانى – كتابًا عن الفلك وضعه اليهودى أبراهم زاكوتو (ولد فى سلمنكا عام١٤٥٠ ومات فى تركيا بعد عام ١٥١٠). وضع الحجرى على الكتاب عنوان «الرسالة الزاكوتية». وكان الكتاب قد وُضع بالعبرية عام ١٤٧٢ ثم تُرجم إلى الإسبانية وإلى اللاتينية. كان للترجمة العربية تأثير كبير فى المغرب، فبرغم أن الكتاب يستخدم مقياس neridiano السمنكى وليس مقياس أهل المغرب فإنه بسَّط الحسابات الفلكية بشكلٍ كبير، وكانت قبل ذلك تُقاس بمقياس ابن البنا المغربى. كانت الحسابات الفلكية ضرورية لمعرفة التقويم الهجرى وأداء الشعائر الإسلامية.

بأمر السلطان المغربى مولاى زيدان ترجم الحجرى إلى اللغة العربية قرار طرد الموريسكيين الذى أصدره فيليبى الثالث، والترجمة مدرجة فى كتاب ناصر الدين. وبأمر مولاى زيدان أيضًا وضع الحجرى مشروعات لترجمة كتاب فى الجغرافيا بالفرنسية لمؤلف يُدعى «القبطان». يتساءل رزوق: هل كان الحجرى يعرف اللغة الفرنسية لدرجة تمكّنه من ترجمة الكتاب؟ أم أنه كان يأمل فى وجود وسيط، كرجل الدين المسيحى الذى ساعده فى ترجمة كتابه زاكوتو؟.

من المعلوم أيضًا أن الحجرى وضع كتابًا بالعربية تحت عنوان «رحلة الشهاب إلى لقاء الأحباب» وهو كتاب يتضمن رحلات المؤلف. يبدو أن موضوع الكتاب شبيه بموضوع كتاب «ناصر الدين»، لكن لم يُحتفظ من الكتاب إلا بفقرات ذكرها مؤلفون لاحقون.

فى النهاية يبدو من المحتمل أن الحجرى اشترك فى الصياغة النهائية لكتاب إنجيل برنابا المزيف الذى وضعه الموريسيكيون. يقول بيخارانو إنه عرف الكتاب بشكل مباشر فى غرناطة وإنه رآه بعد ذلك فى أيدى موريسكيين مطرودين.

هذا الممثل البارز للموريسكيين المثقفين من الجيل الأول ليس مؤلفًا مبدعًا، لكنه كاتب بلغتين يجيدهما. إنه واحد من الشخصيات الأكثر ثراءً وأهمية بين

الموريسكيين فى المغرب، ونموذج لخصائص عامة للموريسكيين الذين أقاموا فى بلاد إسلامية: كان مضطهدًا فى إسبانيا ويرغب فى العيش فى بلد إسلامى، وواجه مصاعب فى أثناء الرحلة، وفرح لأنه استطاع أن يقيم فى المغرب، استقبله الموريسكيون بترحاب، واحتفت به السلطات وقدمت له عملاً يتفق مع قدراته ومع احتياجات البلاد. كان لنشاطه صفة «القنطرة» بين العالمين الأوروبى والإسلامى، وكانت له علاقات مستمرة مع الأندلسيين فى بلاد أخرى، كان ورعًا ومهتمًا بالقضايا الدينية وخاصة بالجدل بين المسلمين والمسيحيين، وكان يتمتع بثقافة مزدوجة عربية وإسبانية وشارك فى نقل المعارف الأوروبية إلى البلاد العربية.. إلخ.

## ٥- المهاجرون.. أندلسيون آخرون من طبقة المثقفين العليا فى المغرب

من المحتمل أن يكون موريسكيون آخرون قد اشتركوا فى ترجمة كتب الطب الإسبانية أو البرتغالية إلى اللغة العربية، مثل تلك الكتب التى أحضرها السفير والكاتب الغسّانى فى نهاية القرن السابع عشر إلى المغرب كما يقول رزوق، ويُذكر كذلك اسم الأندلسى يوسف الحكيم الذى كان خبيرًا فى الطب وفى الفلك والفلسفة والعقيدة، ويُنسب إليه أنه شرع فى ترجمة ونشر طريقة زاكوتو فى الحسابات الفلكية. اشتهر الأندلسيون بأنهم مترجمون مهرة، كما رأينا حالة أحمد الحجرى، لأنهم بصفة عامة كانوا يجيدون اللغة العربية أكثر من أى أجنبى آخر – مسلمين وغير مسلمين – ولأنهم عرفوا الثقافة الإسبانية منذ صغرهم.

من بين الموريسكيين المهاجرين إلى المغرب هناك مؤلف كتب باللغة الإسبانية – لكى يستطيع أن يواصل وهو حرُ الآن – الكتابة عن الجدل بين المسلمين والمسيحيين فى إسبانيا.

كان خوان ألونسو أراغونيس من أصل مسيحى، وكتب فى تطوان قصائد لتفنيد العقيدة المسيحية. وقد ألف محمد الوزير، وهو موريسكى من باسترانا، بناء

على طلب السلطان المغربى مولاى زيدان، كتاب «دحض العقيدة المسيحية» باللغة الإسبانية.

وقد برز بعض الموريسكيين كذلك فى علوم شتى، مثل على إبراهيم الأندلسى رئيس أطباء السلطان الذى وضع كتابًا فى أبيات شعرية عام ١٦٣٠عن الفواكه ومميزاتها وعن طب العيون وعن الأعشاب الطبية وعن التربية الجنسية..إلخ. وقبل ذلك برز عالِم الفَلَك الأندلسى أحمد المسجوب أو ابن المسجوب الأندلسى الذى توفى فى عام ١٩١٣ أو ١٦١٤، والذى كان قد قرأ الطالع للحاجرى بيخارانو.

إلى جانب هؤلاء المثقفين والعلماء المقيمين فى العاصمة أو فى المدن الكبرى، يجب أن نذكر محمد بن على الشُطيبى الذى يبدو أنه من شاطبه. أقام فى جبال الريف مع قبيلة بنى زروال، وجمع بين التدريس والكتابة والزراعة والصيد. وضع كتابًا فى علم الفلك وكتابًا عن علوم الزراعة.

إن حب الكتب والثقافة لدى الأندلسيين جعلهم يؤسسون المكتبات، وقد أثرى الأندلسيون مكتبة قصبة الرباط. فى عام ١٦٢٩ قام البحار - ربما كان تاجرًا أيضًا - عبد الله الأندلسى، الذى يُسمى «القصرى» أيضًا، قام بإهداء مخطوطة إلى المكتبة، وكان قد اقتنى المخطوطة فى الإسكندرية فى أثناء توجهه لأداء فريضة الحج. ويبرز أندلسيون كبار السن كناسخين للكتب فى المغرب، مثل محمد العُدَّى الأندلسى فى فاس الذى كان السلطان والخاصة يحرصون على اقتناء نسخ القرآن بخط يده.

هذا التراث العلمى والثقافى الأندلسى فى المغرب يعود إلى العصور الوسطى بالتأكيد، لكن بعض الموريسكيين عندما استقروا بين أفراد المجتمع المغربى المثقف أسهموا - رغم الصعوبات التى واجهتهم والتى كانت تتمثل فى ضعف مستوى اللغة العربية عندهم فى البداية- أسهموا فى أن يتحول المغرب آنذاك - كما هو الحال اليوم - إلى وريث الثقافة العربية الأندلسية.

ويلاحظ هذا التراث الأندلسى فى مجال الموسيقى، حيث يعزى وجود الموسيقى الشعبية «الأندلسية» فى المغرب إلى المهاجرين، رغم أن بعض المهاجرين – مثل مهاجرى سلا مثلاً– كانوا يحتقرون الموسيقى باعتبارها لا تتناسب مع حماس الجهاد ضد المسيحيين الأجانب. ورغم عدم وجود مؤلفات معروفة عن موسيقى ذلك العصر فإنه تُنسب تجديدات موسيقية إلى علال البطالة وهو أحد أبناء فاس من ذوى الأصل الأندلسى، كما يقول محمد حاجى.

تعتبر عائلة ابن سَوْدة نموذجًا للعائلات الأندلسية التى اندمجت فى المجتمع الحضرى المغربى، وقد وصلت العائلة إلى المغرب بعد سقوط غرناطة فى القرن الخامس عشر واستقرت فى تَودة التى تُسمى حاليًا فاس البالى. خرج من هذه العائلة كثير من المثقفين والقضاة على مدى القرون: أبوالقاسم (قاضى فاس ومراكش وتازا، المتوفى عام١٥٩٦) ومحمد بن محمد (قاضى فاس المتوفى عام ١٦٩٩) وأبو عبد الله (وهو أشهرهم وهو كاتب ومعلم فى عصره، سافر إلى الشرق ومات عام ١٧٩٥) وابنه أبوالعباس (توفى عام ١٨٢٠) وأبوعيسى (الذى ترك لنا حكايات عن رحلته إلى الشرق ومات عام ١٨٧٧) وأبوالعباس (قاضى عدة مدن مغربية والمتوفى عام ١٩٠٣) والمثقف المعاصر والكاتب س. عبدالسلام بن سودة (الذى أشكر له مساعدته لى فى رسالتى الجامعية عام ١٩٦٥). هذه الأسرة الأندلسية التى قدمت المثقفين وأصحاب المناصب تشكل نموذجًا لاندماج الأندلسيين فى المجتمع المغربى، فهم يشعرون بأصلهم الأندلسى ويعتبرون أنفسهم – والناس تعتبرهم – مغاربة تمامًا.

نختتم هذه القائمة الصغيرة الخاصة بالشخصيات الأندلسية فى المغرب فنتحدث عن اثنين من العسكريين وصلوا إلى مراتب عليا فى المجتمع: القائد أو الباشا جودار قائد الحملة العسكرية المغربية إلى تمبكتو، وغايلان التطوانى الذى قاد عدة هجمات على القواعد الساحلية التى كانت تحتلها إسبانيا والبرتغال. إن نشاط هاتين الشخصيتين يندرج فى مجمل النشاط العسكرى الذى قام به المهاجرون

الموريسيكيون فى المغرب. وسوف نتحدث عن جودار فى الفصل الخاص بالمهاجرين الأندلسيين إلى إفريقيا الصحراوية، وسنتحدث عن غايلان فى الفصل الخاص بالدور الذى قام به الأندلسيون انطلاقًا من موانى تطوان ورباط سلا.

فى فترات لاحقة وصل أندلسيون كثيرون – منحدرون من نسل المهاجرين الذين وصلوا فى القرن السابع عشر – إلى مناصب عالية فى المجتمع المغربى مثل الأدميرال والسفير عبد القادر بيريث فى منتصف القرن الثامن عشر، والسياسى الحالى عبد الخالق تورِّيس.

## محاولات الأندلسيين فى المغرب من أجل الاستقلال الذاتى

### تطوان ورباط سلا

إن اندماج الموريسكيين فى المغرب فى مجالات متعددة يُلاحظ – كما ذكرنا – فى مجال البناء العمرانى للبلاد. لكن هناك حالتين على الأقل يلاحظ فيهم ذلك الاندماج فى مدن وصل فيها الموريسيكيون إلى ما يشبه الاستقلال عن الشكل السياسى للمغرب. نتحدث عن تطوان وضواحيها، وعن رباط سلا. برغم الاختلاف بينهما فإن الحالتين تجمعهما خصائص مشتركة يجب أن ندرسها قبل أن نعرض كيف تحقق اندماج الموريسكيين فى المجتمع المغربى.

مشروع استقلال أندلسيى المناطق الساحلية قد درسه المؤرخ المغربى محمد رزوق فى رسالته الجامعية عن هجرة الأندلسيين إلى المغرب.إن نتائج دراسته، التى لخص فيها العوامل التى حالت دون تحقيق الاستقلال، لا تقلل من قيمة تلك المحاولات ولا تلغى حقيقة وجود نشاط سياسى واجتماعى واقتصادى للأندلسيين فى الساحل المغربى طوال أكثر من نصف القرن السابع عشر.

فى محاولتهم تلك حاول المهاجرون الأندلسيون التجمع للحصول على وضع

خاص يمكّنهم من التواجد كقوة سياسية وعسكرية لها وزن في المنطقة. ويمكن أن يعزى فشل المحاولة إلى العوامل التالية:

- موقف السلاطين السعديين في مواجهة استقلال الأندلسيين في سلطانهم، فحتى وقت إعلان استقلال الأندلسيين (١٦٢٧-١٦٤٢) كانت المنطقة اسميًا تحت حُكم السعديين.
- وجود العياشي كقوة لها وزنها في المنطقة وكان يضغط باستمرار بحملاته على المهاجرين الأندلسيين في رباط سلا، وكان يحملهم على طلب الحماية من القوى المغربية (السلطان السعدى) أو من الأجانب (الإسبان والإنجليز).
- القبائل المغربية المجاورة التى كانت تهاجم الأندلسيين بلا هوادة وتتحالف أحيانًا مع الإسبان، بحيث كان الأندلسيون يشعرون بأنهم محاطون من الأعداء الذين يباغتونهم.
- عدم ثقة الدول الأوروبية في معاهداتها مع الأندلسيين، إذ كانوا يعتبرونهم أحيانًا كسلطة شرعية وأحيانًا أخرى كقراصنة يجب القضاء عليهم بالاتفاق مع السلطان السعدى.
- العامل الأخير، وهو مصدر العوامل الأخرى، هو رغبة الأندلسيين المستمرة في العودة إلى إسبانيا، إذ كانوا يرون أن إقامتهم في المغرب مؤقتة.

هذا التحليل السياسى، الذى يأتى بعد اندماج الأندلسيين فى المناطق الساحلية المغربية، يتطلب عرضًا مفصلاً للمرحلة الأولى من اندماج الموريسكيين بعد عملية الطرد ١٦٠٩-١٦١٤.

بالنسبة لسلا لاتزال نتائج دراسة روجير كويندرو صالحة، لكن يجب أن تُكمل هذه الدراسة برسالة الدكتوراه التى قدمها غوثالييس بوستو والرسالة التى قدمها رزوق التى تقدم وثائق حول الموضوع.

## ١- عوامل مشتركة بين حركتي اندماج الموريسكيين

خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر كانت لكل من مدينة تطوان ومنطقة رباط سلا خصائص مشتركة تؤهلهما لأن تكونا نقطتي تمركز للموريسكيين المطرودين من إسبانيا. هذا يفسر لنا أن المنطقتين كان لهما مشروع سياسي واحد في المغرب، وإن كان مختلفا عن المشروع المغربي العام كما أشار رزوق مؤخرا.

من الناحية الجغرافية كان هناك تشابه بين هاتين المنطقتين الساحليتين اللتين أقام الموريسيكيون فيهما.

تقع تطوان في منطقة عالية في آخر سلاسل الريف الجبلية فوق سهل نهر مارتيل ولا تبعد عن مصب النهر سوى عشرة كيلومترات. هذه المسافة التي تفصل بينه وبين الساحل كانت تصعّب مهمة احتلاله أمام القوات الإسبانية والبرتغالية التي احتلت تقريبا كل نقاط الإنزال على الساحل المغربي خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر وأوائل القرن السابع عشر (العرائش في عام ١٦١٠ والمعمورة في ١٦١٤). لم تستطع المعمورة – التي استوطنت فيها جماعة كبيرة من الأندلسيين – الدفاع عن نفسها نظرا لموقعها الإستراتيجي بالقرب من البحر.

لكن تطوان كان لها عنصر جغرافي مهم لصالحها. كانت على حافة جبال الريف المنيعة التي يسكنها البربر والتي كانت تشكل ملاذا عند هجوم الأعداء أو مصدرا ينطلق منه منْ يهاجمون القواعد المسيحية. لم تخضع تطوان للاحتلال أبدا، لا من قِبل الإسبان ولا من قِبل البرتغاليين. دمرها إنريكي الثالث ملك قشتالة عام ١٣٩٩ وظلت خالية من السكان لمدة قرن كامل، وحاصر فيليبي الثاني ميناءها عام ١٦٦٥ لكن أحدا لم يتمكن من احتلال المدينة. وقد أعاد المنداري الغرناطي تأسيس المدينة في أوائل القرن السادس عشر وتحولت إلى ملجأ وموطن للموريسكيين الإسبان.

كانت منطقة رباط سلا بمراكزها العمرانية الثلاثة تتمتع بموقع جغرافي مشابه على ضفتي مصب نهر بورقريق. إلى الشمال كانت مدينة سلا (سلا القديمة) بمثابة لسان يقع البحر غربها ومصب النهر جنوبه. إلى الجنوب تقع مدينة الرباط فوق منطقة صخرية مرتفعة، يحميها البحر ونهر بورقريق والقصبة على قمتها الأعلى. كان مصب النهر برماله الكثيفة وبمياهه الضحلة يصعّب إنزال قوات بحرية أجنبية، بل يجعل ذلك مستحيلاً.

يبرز هنا أيضًا العامل البشرى الذى كان يحول دون تحقيق الأهداف الإسبانية والبرتغالية فى احتلال المنطقتين الساحليتين. كان الأندلسيون كثيرى العدد ويتمتعون بروح المقاومة، وكانوا يقيمون خلف أسوار المناطق الصخرية التى شيدها الموحدون فى القرن الثالث عشر وقاموا هم بتحصينها وتوسيعها.

كان الميناءان سيئين لكن موقعهما كان يسهّل الدفاع عنهما وكان موقعهما إستراتيجيًا وتجاريًا يمكّن من اقتناص السفن ومن بيع وتصريف الأمتعة التى يمكن الاستيلاء عليها.

كانت شواطئ تطوان تصلح لرسو المراكب الصغيرة، لأن مصب نهر مارتيل لم يكن واسعًا ولا به غاطس لكن خليجها كان يوفر ملاذًا ضد عواصف المحيط الأطلنطى. كانت تطوان هى الميناء الإسلامى الوحيد على المضيق، يقع فى البحر المتوسط لكنه قريب من المحيط (لأن سبتة وطنجة وجبل طارق وغيرها كانت تحت السيطرة الإسبانية والبرتغالية). ولم يكن يسهل الوصول إلى ميناء رباط سلا، لكن السفن كانت تجد فيه ملاذًا عندما تتمكن من دخول الشاطئ، وكان الميناء ذا موقع متميز على الطريق الموازى للساحل الذى تسلكه السفن التجارية القادمة من جزر الكنارى ومن أمريكا ومن إفريقيا ومن المناطق الأمريكية التابعة للبرتغال.

لكن فى كلتا الحالتين كان الموقع الساحلى هو الذى يحمى المنطقتين، ليس

فقط بسبب خصائصهما الدفاعية ضد الهجوم البحرى. كان يوفر كذلك دفاعًا ضد الهجمات الآتية من داخل المغرب.

كانت كل من تطوان ورباط سلا بعيدتين عن العواصم المغربية (فاس ومراكش) التى كانت تمارس السلطة المركزية للدولة. وكانتا المنطقتين الساحليتين المسلمتين الوحيدتين، لأن بقية المناطق الساحلية كانت تحت سيطرة الإسبان والبرتغاليين، وكان بمقدورها التمتع بنوع من الاستقلال لأن المناطق المتاخمة كان يسيطر عليها السكان الريفيون الذين لم تكن لهم بنية إدارية (كانوا عبارة عن قبائل وجماعات دينية) وكانوا غير محبين للسلطة المركزية ولا للموريسكيين الأجانب.

فى الواقع كان المركزان الحضريان منغمسين فى النشاط البحرى، فقد كانا يشعران بالانعزال عن بقية الأراضى المغربية. تطوان، التى كانت لها علاقات جوار مع أهل منطقة الريف من خلال مدينة الشاون، كانت تبرز طابعها الأندلسى ذا اللغة العربية وتستضيف الأوروبيين، على عكس الريفيين الذين يتحدثون البربرية. هذا يوضحه غوثالبيس بوستو الذى أشار إلى المندارى ورفاقه الذين أعادوا تأسيس مدينة تطوان فى أوائل القرن السادس عشر. وقد واجهت رباط سلا صعوبات مستمرة من قِبل سكان السهول الساحلية الواقعة على المحيط الأطلنطى.

ويفسر الموقع الجغرافى والوضع الاجتماعى أسباب استقلال الموريسكيين فى المنطقة الساحلية المغربية. كان ذلك أيضًا سبب قوة دفاعاتها ضد هجمات الأوروبيين: لم يكن بإمكان الموريسكيين الانسحاب إلى الداخل مثل بقية سكان المناطق الساحلية التى احتلتها البرتغال أو إسبانيا.

لكن الموقع الجغرافى وحده لا يفسر طبيعة الوضع السياسى للموريسكيين المطرودين الذين استقروا فى المدن الساحلية المغربية. كان يربط بينهم أصل ثقافى مشترك كموريسكيين قادمين من مجتمع إسبانى أوروبى. كانت لهم علاقات دولية (نظرًا لوجود موريسكيين فى كل موانئ البحر المتوسط) وخبرة تجارية (كنتيجة

لممارسة مهنة البغّالين في إسبانيا) وكانت لهم قدرة على إلحاق الضرر (من جرّاء عمليات النهب في أندلوثيا) مما كان يمكنهم من تكوين جبهة مستقلة في مكان استيطانهم في المغرب.

وقد تمتع المركزان الحضريان بموقع متوسط في الساحة السياسية المغربية خلال ضعف السلطة المركزية إبان فترة انتقال الحكم من السعديين إلى الأشراف العلويين. ورغم أن الموريسكيين وجدوا صيغًا مختلفة لإقامة مشروعهم السياسي فقد شرعوا في إقامة دولتهم خلال النصف الأول من القرن السابع عشر. إن فشلهم في النهاية لا يقلل من أصالة مشروعهم الذي أقاموه في بلاد الإسلام، وهي أصالة أشار إليها مؤرخون ورحّالة أجانب.

وقد أدرك الأجانب الطابع المستقل للمدينتين وقارنوهما بمدن مستقلة أخرى على البحر المتوسط. كان أولئك الأجانب يدينون نشاط القرصنة فيها، سواء القرصنة الشخصية أو الحكومية، وبيع غنائمها. لكن أندلسيي تطوان وسلا كانوا يكتفون في هذا المجال بممارسة القرصنة في كل البحار. وإلى جانب ذلك كانوا يتحالفون مع الأهداف السياسية والدينية والتجارية لموانئ البحر المتوسط الواقعة تحت حكم الخلافة العثمانية ويهاجمون سفن المسيحيين بصفة خاصة، باعتبار أن المسيحيين قد استولوا على أموالهم بطردهم من إسبانيا.

### ٢- البنية الأندلسية المستقلة لتطوان

كانت تطوان ومنطقتها منذ القرن الخامس عشر تشكل مركز جذب للأفراد الأندلسيين الذين كانوا يعيرون المضيق باستمرار حتى لحظة الطرد النهائي في ١٦٠٩-١٦١٤. لهذا فإن تغيير بنية المدينة كان بطيئًا وكان اندماج الأندلسيين السياسي مستمرًا.

إن نظام استقبال الأندلسيين هو أصل إعادة تأسيس مدينة تطوان.

ربما كان الزعيم الغرناطي أبو علي المنداري هو الذي أعاد تأسيس مدينة تطوان بمساعدة الزعيم المحلي علي بن رشيد. وكان علي بن رشيد قد احتمى في قلعة - نحو عام ١٤٧١ - في موقع مدينة الشاون جنوب تطوان وفي مدخل جبال الريف. كان ابن رشيد ينطلق من موقعه لمهاجمة البرتغاليين في سبتة. وقد أدى قدوم الأندلسيين وأشراف المنطقة للاحتماء به إلى تقدمه نحو السهول الساحلية وإعادة توطين مدينة تطوان. وقد عهد بهذه المهمة إلى علي المنداري والهاربين من الحروب الأهلية في غرناطة ممن قدموا نحو عام ١٤٨٣، أو بعد سقوط غرناطة، نحو عام ١٤٩٣. وربما كانت تطوان هي المكان الذي لجأ إليه أبو عبد الله ملك غرناطة وأسرته. وقد عضد المنداري وابن رشيد التحالف بين السكان المحليين والمهاجرين الأندلسيين عندما تزوج علي المنداري من ابنة علي بن رشيد. وقد عاش المنداري حتى عام ١٥٤١، واستطاع أن ينجز مهمة تقوية بنية المدينة.

كان محور تطوان - الشاون [ تفصل بينهما مسافة ٦٠ كيلومترًا] يشكل مركز استقبال للأندلسيين ومركز مقاومة ضد الهجمات المسيحية التي كانت تهدف إلى السيطرة على المضيق وإلى مواصلة الحروب ضد المسلمين في شمال إفريقيا انطلاقًا من البحر ومن مدينتي سبتة وطنجة اللتين كان يسيطر عليهما البرتغاليون.

من وجهة نظر الجغرافيا السياسية يمكننا أن نقارن توطين الأندلسيين أو الموريسكيين في تطوان، بناء على طلب أحد الزعماء المحليين، بتوطين الأندلسيين في تلمسان في مواجهة وهران الواقعة تحت الاحتلال الإسباني، بدعم من بني عبد الواد والأتراك. كان توطين الأندلسيين في المغرب، الذي كان يحكمه السعديون في النصف الثاني من القرن السادس عشر، له نفس الهدف، فقد انخرط الأندلسيون في الجيش وفي بنية الدفاع عن المغرب.

إن تطوان والشاون اللتين كانتا قد حافظتا على استقلالهما لمدة قرن كامل قد خضعتا للسلطة المركزية للسلاطين السعديين اعتبارًا من علم ١٥٦١. لكن هذه

المنطقة الخارجية للإمبراطورية المغربية قد تمتعت بقانون محلي، خاصة بعد موت السلطان أحمد المنصور (١٦٠٣) بسبب الحروب الأهلية التي اندلعت بين أبنائه. إن الإسهام السكاني للموريسكيين المطرودين من إسبانيا وبناء مساكن لهم على الساحل المغربي يوافق بالتحديد فترة ضعف السلطة المركزية التي شجعت الأندلسيين في الساحل على الاستقلال.

كانت العلاقات بين تطوان والشاون وثيقة، خاصة عندما كانت الشاون تحكمها ست الحرة وعندما كانت تطوان يحكمها الأندلسيان أبوحفص لوكاس وابنه محمد. تكوّن مجتمع كبير هناك من البربر والأشراف والأندلسيين الغرناطيين والموريسكيين المطرودين. كان المجتمع حضريًا وريفيًا في وقت واحد تجمعه مصالح مشتركة في منطقة حدودية بين البحر والساحل، بين الجبل والسهل، بين المسيحيين والمغرب الإسلامي.

إن دور «رجال الحدود» الذي لعبه الأندلسيون قد أبرزه كل من هيس والمؤرخين العرب، لكن المؤرخ البريطاني لاثام قد درس هذا الموضوع في تطوان ضمن دراساته حول أماكن استيطان الموريسكيين في بلاد المغرب.

امتدت المساحة السياسية لتطوان ولمؤخرتها الجبلية الشاون شمالاً حتى جبال جبالة Gebala غير البعيدة عن الساحل، بين المواقع البرتغالية في سبتة وطنجة. كانت مساحة نفوذ تطوان تشمل مخرجها إلى البحر المتوسط بالشواطئ والموانئ الواقعة على مصب نهر مارتيل.

ورغم أن دور المنطقة الريفية شمال وغرب تطوان في تلك الفترة ليس موثقًا، فإن بمقدورنا أن نفترض أنها كانت تقوم بدور إمداد المدينة بالمنتجات الزراعية (مثل طنجة وتونس وإشبيلية ومدريد وأليكانتي وليريدا ومدن عربية أخرى في العصور الوسطى). كانت هذه المنطقة معبرًا أيضًا إلى ساحل المحيط الأطلنطي وإلى جنوب المغرب، كانت معبرًا مهمًا للعلاقات بين أماكن تجمعات

الموريسكيين (تطوان والعرائش والمعمورة ورباط سلا) وللحملات التى قام بها غيلان ضد التحصينات العسكرية الإسبانية فى أوائل القرن السابع عشر على الساحل الأطلنطى فى المغرب.

فى هذا المجال التطوانى يجب أن نفكر فى أن الدور الاجتماعى الذى قام به المهاجرون الموريسيكيون كان متميزًا وشبيهًا بالدور الذى قاموا به فى بقية البلدان المغاربية التى اندمجوا فيها. كانوا تجارًا وحرفيين وبحارة وعسكريين اشتركوا مع الأوروبيين الذين اعتنقوا الإسلام، وشاركوا فى زراعة البساتين فى ضواحى المدن.

من الصعب تحديد عدد السكان الأندلسيين فى هذه المنطقة. هناك نص برتغالى من عام ١٥١٦ يذكر رقم عشرين ألف موريسكى فى تطوان وضواحيها. وهناك نص آخر من عام ١٦١٤ بعد عملية الطرد يقدر عدد الموريسكيين فى تطوان بعشرة آلاف. إن صعوبة كتابة تاريخ تطوان خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر يعود بالتحديد إلى ندرة المصادر التأريخية المباشرة، وهذا ما لاحظه كل المؤرخين.

ليس لدينا فى الواقع إلا بعض المعلومات المذكورة فى الوثائق الأوروبية التى تشير إلى أحداث وقعت فى تطوان. لدينا كذلك معلومتان محليتان مهمتان بالنسبة لتاريخ الموريسكيين، لكنهما غير دقيقتين، ويصعب تحديد تاريخهما: ألقاب العائلات ذات الأصل الإسبانى الموجودة فى أحد النصوص، ثم بناء المساجد، وهو أمر يدل على زيادة عدد السكان، ربما كنتيجة لهجرة الموريسكيين بين عامى ١٦٠٩-١٦١٤. إن بناء حى ومسجد ريف الأندلس فى الشاون تعود أسبابه إلى هجرة الموريسكيين كما يشير الاسم. يقول السعدلوى إنه فى عام ١٦٠٩ استوطنت مجموعة كبيرة من الموريسكيين فى تطوان فى حى العيون شمال شرقى المدينة، وفى الشاون وعويزان على حافة الجبال.

هناك معلومات أكثر حول العلاقات بين موريسكيي تطوان ومواقع سبتة وطنجة بعد عملية الطرد النهائي من إسبانيا.

في لحظة الطرد نفسها استقر كثير من موريسكي إكستريمادورا وأندلوثيا في تطوان. بعضهم اضطر إلى المرور بفرنسا إذ استقل السفينة من موانى إقليم الباسك الفرنسي حتى المغرب. والبعض الآخر نزل في أراضٍ تقع تحت السيطرة البرتغالية في سبتة وطنجة ثم تسلل إلى تطوان، كما توضح الوثائق التي استخدمها حديثًا كل من هنري لابير وشانتال دي لا فيرون وكارلوس بوساك مون. وهناك موريسكيون نزلوا في شواطئ الحسيمات Alhucemas وبالقرب من تطوان وكانت سفنهم متجهة أساسًا إلى فرنسا، لكن القباطنة اختصروا الرحلة، لا ندري هل خدعوا الموريسكيين أم أن ذلك تم بالاتفاق معهم.

من بين الموريسكيين الذين عبروا من سبتة إلى تطوان عام ١٦٠٧ قبل الطرد النهائي يبرز اسم شخص يبدو أنه كان قائد هورناتشوس في إقليم إكستريمادورا. كان قادمًا من لشبونة واستطاع الهروب إلى تطوان مع أسرته. بعد ذلك ربما وصل إلى فاس التي كان له فيها أقارب. كثير من أهل هورناتشوس أيضًا مروا بسبتة وتطوان، رغم أنهم استقروا نهائيًا في المعمورة وفي رباط سلا. بعض الموريسكيين عمَّدوا أبناءهم في سبتة من بين عامي ١٦٠٩، ١٦١٩.

كان مرور الموريسكيين بالمواقع البرتغالية تترتب عليه مشاكل دينية يتطلب الأمر فيها الرجوع إلى محكمة التفتيش في لشبونة. كانت العلاقات بين مدينتي سبتة وتطوان اللتين تفصلهما مسافة أربعين كيلومترًا فقط تجعل بعض الموريسكيين ينتقلون من مدينة إلى أخرى طلبًا لحماية هذا الدين أو ذاك، مع ما يترتب على ذلك من عقوبات في الحالتين. في عام ١٦١٠ وصل إلى طنجة موريسكيون قادمون «من بلاد المسلمين» وطلبوا أن يعودوا إلى إسبانيا بأي شكل: يعود الرجال لكي يعملوا في التجديف في السفن وتعود النساء والأطفال ليكونوا خدمًا للأشخاص الذين يحددهم الملك. في النهاية تقرر طردهم إلى بلاد مسيحية غير تابعة لإسبانيا.

هناك حكايات صغيرة تبرز الصيغة الحدودية والدينية لمنطقة تطوان وتشيد بقيم المقاومة ضد المسيحية أو ضد الإسلام، حسب وجهة النظر الدينية لمن يكتب.

في كتاب خوان لويس دي روخاس الذي نُشر عام ١٦١٣ والذي يهدف إلى التعاطف مع المطرودين، يُقال إن:

> تطوان شاهدة على عدد الذين أُحرقوا أحياء لأنهم أعلنوا عن عقيدتهم المسيحية أو مُزّقت أجسادهم أو ماتوا ضربًا بالعصى. إن الشباب في العرائش أحرقوا شابًا بعد تعذيبه ولم يعثر أحد على عظامه(*).

وقد ذكرنا سابقًا في معرض الحديث عن الجدل الديني اسم خوان ألونسو أراغونيس. ويبدو أن المجابهات الجديدة كانت تتم على الحدود، ففي عام ١٦٢٣ اتُهم الموريسكي التطواني محمد دي أغيلار (من إثيخا)، اتهم في سبتة بأنه اشترك ليلاً في جدل ديني أثناء حوار سمعه الجيران فقدموا شكوى ضده إلى محكمة التفتيش.

لاشك في أن منطقة الحدود تلك كانت تتأجج فيها المشاعر الدينية، خاصة بين الموريسكيين المطرودين. كانت الفرص لإظهار هذه المشاعر الدينية تتكرر، خاصة بسبب الحروب السياسية – الدينية. إن حروب غيلان على طول الساحل المغربي وعلى مدى عقود توضح ذلك جيدًا.

### ٣- غيلان الأندلسي وحملاته ضد المسيحيين

بالرغم من إمكانية عقد معاهدات كثيرة بين المسلمين والمسيحيين في تلك المناطق الحدودية فإن النزعة العدوانية كانت مسيطرة، خاصةً في التعامل مع على

---

(*) نكرر هنا القول إننا لا نثق في روايات المؤرخين الإسبان في تلك العصور وتحسب أنها تدخل في باب الدعاية. (المترجم)

السكان. كانت هناك هجمات برية وبحرية تغذى ذلك الشعور العدوانى. كان الموريسكيون قد عانوا بسبب الطرد، وكانت لهم أسبابهم الخاصة لكى يكونوا عدوانيين، وقد عبَّر موريسكيو تطوان عن تأييدهم لمشروع إنجليزى لمهاجمة قادش عام ١٦٢٥، حسب الوثائق التى يعرضها غوثالبيس بوستو.

فى هذا الإطار يندرج نشاط الخضر غيلان الأندلسى الجرفتى خلال عقود فى منتصف القرن السادس عشر عبر كل السهول الساحلية المغربية. كانت هجماته موجهة بشكل أساسى ضد الإسبان وضد مواقعهم فى العرائش والمعمورة. استطاع أن يتحالف مع الهولنديين والفرنسيين والإنجليز، وساعدهم فى سعيهم للاستيلاء على موقع طنجة البرتغالى. لكنه من ناحية أخرى وجد نفسه فى علاقة معقدة بين أهل سلا وجيرانهم فى السهول خاصة الرئيس العياشى والدلائيين(*). كان ذلك نهاية استقلال الأندلسيين فى الساحل، وأخيرًا اضطر غيلان - الذى كان الأندلسيون فى رباط سلا قد عهدوا إليه بالدفاع عنهم فى عام ١٦٦٤ والذى كانوا يثقون فيه تمامًا - اضطر إلى توقيع معاهدة مع السلطان الذى انتصر فى المواجهات التى حدثت بين المسلمين فى الساحل.

ورغم أن توازن القوى الذى وجده الأندلسيون لمدة نصف قرن من الاستقلال كان بالغ التعقيد، فإننا نقول بوجود تضامن بينهم. كان لدى أندلسيى تطوان دائمًا ميل إلى التحالف مع غيلان ومع أهل سلا لمواجهة التحالف بين العياشى والقبائل الريفية. وعندما ضغط العياشى وجماعات دلاى على رباط سلا اعتبارًا من عام ١٦٥٠ نقل التطوانيون جزءًا من تجارة أهل سلا إلى مينائهم.

---

(*) الزاوية الدلائية أنشأها الشيخ أبو بكر محمد الدلائى فى أواخر القرن العاشر الهجرى، وقد بلغت هذه الزاوية الغاية من التقدم فى العلوم، وخرَّجت نوابغ العلماء والفقهاء، ومن المعلوم أن الهدف من إنشاء الزوايا كان الدفاع عن ثغور الإسلام، ثم امتد النشاط ليشمل تعليم الدين ونشر الإسلام ويقال عن مولاى رشيد بن على الشريف - مؤسس دولة الأشراف العلويين - إنه فتح فاس عام ١٧٠٦ هجرية ثم قضى تباعًا على الدلائيين. (المترجم)

كان غيلان، وهو أندلسى ولد فى بلاد المغرب بالتأكيد، يجسِّد سياسة التوازن التى اتبعها الأندلسيين المقيمون فى المناطق النائية من الإمبراطورية المغربية فى النصف الأول من القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر. خلال ذلك التوازن إذا لم ينتصر مشروع استقلال الأندلسيون فلم ينتصر عليهم منافسوهم: لا العياشى ولا الدلائيون ولا الإسبان والبرتغاليون، (فهؤلاء اضطروا إلى التزام حصونهم الساحلية التى تعيَّن عليهم أن يتنازلوا عنها واحدًا بعد الآخر) ولا الدول الأوروبية التى أرادت أن تحل محل إسبانيا والبرتغال فى بلاد المغرب.

إن السلاطين العلويين فقط، وعلى رأسهم مولاى رشيد عام ١٦٨٨، هم الذين تمكنوا من جمع القوى فى المنطقة، إذ كانوا يمثلون السلطة السياسية والدينية معًا التى كانت تحفِّز الأندلسيين والجماعات المحلية من أجل مهاجمة المحتلين الأوروبيين فى الساحل. هكذا اندمج الأندلسيون فى المشروع السياسى الجديد الذى تبنته السلطة المغربية، وحافظوا على طابعهم ذى الأصل الأوربى وخصائص معمارية حضرية تختلف عن العمارة الريفية فى الجزء الشمالى من المغرب فى ذلك العصر. بعد ذلك بمائة عام رأس أندلسى آخر واحدة من أهم الحركات الدينية فى المغرب، وهى حركة الدرقاوة(*) التى أسسها أحد تلاميذ سيدى أبى المحامد العربى الأندلسى.

إذا كان التطوانى غيلان يجسد السياسة المناهضة للمسيحيين وسياسة التوازن المسلح فى المناطق الساحلية فقد كان أهل رباط سلا يشكلون أهم جماعة أندلسية فى المغرب فى ذلك الوقت.

## ٤- بنية جمهورية رباط سلا

كان المؤرخون الأوروبيون المعاصرون للأحداث الذين تحدثوا عن المغرب

---

(*) طريقة صوفية أسسها العربى بن احمد الدرقاوى الذى يتحدر من نسل أبى العباس المرسى وأبى الحسن الشاذلى. (المترجم)

خلال النصف الأول من القرن السابع عشر، يميلون إلى القول بأن المغرب فى ذلك الوقت كان به ثلاثة مراكز للسلطة: السلطة المركزية التقليدية فى فاس ومراكش، وتطوان، وسلا. فى الواقع كان هذا هو وضع العلاقات الخارجية المغربية عندما كانت كل موانيه واقعة تحت احتلال إسبان ومغاربيين(*) باستثناء تطوان وسلا.

كان استقلال رباط سلا كذلك موضع دراسة وإعجاب من قِبَل أولئك الأوروبيين. هناك دراسة فرنسية عام ١٦٣١ تقدم سلا كملاذ للموريسكيين وتقول إن أشخاصًا متدينين يحكمونها جيدًا. يبدو أن العدل فيها نافذ وإن كان بطيئًا، فقد انتقل إليها تراث الكتابة من الإدارة الإسبانية. وإزاء عدم وجود مصادر عربية مغربية (التى لا تتحدث سوى عن الصراع بين القوى السياسية والعسكرية فى المنطقة) فإن الصورة التى تقدمها رباط سلا هى صورة لوحدة سياسية مستقلة وفاعلة. ورغم نشاط القرصنة الذى كانت تقوم به فإنها كانت تشارك فى رأى الأوروبيين الإيجابى حول الأتراك. وبالفعل فإن السلطان كان يسمى «تركى» كما يظهر فى الترجمة الفرنسية لرواية روبنسون كروز. هذه المعلومة تشير إلى المظهر الأجنبى لتلك البنية السياسية داخل الإطار المغربى.

كان الواقع أكثر تعقيدًا ولا يمكن تفسيره إلا بالإشارة إلى أصل الجماعات الأندلسية.

كان هناك ديوان أو مجلس من اثنى عشر عضوًا يحكم ما عُرف باسم «جمهورية» سلا، وكان رئيس المجلس يُسمى الأمير Gran Almirante. فى كل عام كان يتم اختيار القائدين اللذين يحكمان ضفتى نهر بورقريق: مدينة سلا القديمة فى الجنوب، ومدينة الرباط وقصبتها فى الشمال والتى كانت مقرًا للسلطة.

هذا الوصف الموجز يقدمه لنا مؤرخ معاصر للأحداث هو الأب داميان. فيما يتعلق بالديوان تذكرنا حكومة سلا بالولايات التركية فى الجزائر وتونس

---

(*) هكذا وردت، والمؤلف ربما يقصد «برتغاليين». (المترجم)

وطرابلس. لكن تسمية القادة تعود إلى الأصل الإسبانى لأهل سلا. كانت هناك تسمية مشابهة فى إحدى القرى الصغيرة بتونس لفتت نظر رحالة إسباني فى القرن الثامن عشر هو الأب فرانثيسكو خيمينيث.

بالفعل كان هناك أصلان سياسيان فى سلا والرباط. الأصل الأول إسبانى. كان سكان سلا بمرور الوقت يتكونون من مهاجرين موريسكيين يختلطون بنسبة غير موثقة بالعائلات المغربية المحلية وببحارة من أصل أوروبى اعتنقوا الإسلام. وقد أدى وصول موريسكيى هورناتشوس إلى تغيير نظام السكان بشكل جذرى عندما تولى الهورناتشيون السلطة التنظيمية وتميزوا عن كل السكان أيًا كان أصلهم. أضفى أهل هورناتشوس على المجتمع صفة يمكن أن تُسمى مجتمع رجال الأعمال عندما طبقوا فى سلا النظام الذى كانوا يتبعونه فى بلدهم الأصلى هورناتشوس الذى كان مركزًا للتجارة ونقل البضائع فى مملكة قشتالة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر. لكن الهورناتشيون عندما نقلوا خبرتهم طبقوها على التجارة البحرية وعلى العلاقات الدولية التى تنتج عن القرصنة.

لكى يقوم أهل هورناتشوس بهذا التطبيق كانت أمامهم تجارب موانى قرصنة إسلامية أخرى فى بلاد الغرب ببحارتها وتجارها الأندلسيين. من هنا يأتى التشابه فى البنية بين موانى ومدن الولايات العثمانية فى الجزائر وتونس وطرابلس. كانت المفاوضات والاتفاقيات مع الدول الأوروبية (التى نتج عنها معظم الوثائق) نتيجة لذلك الوضع التجارى لمدن ساحلية تعيش على القرصنة.

لم تحدث سيطرة الهورناتشيون على الأندلسيين الآخرين دون مشاكل. استطاع أهل هورناتشوس الوصول إلى حكم المدينة وأقاموا فى القصبة التى كانت تشرف على بقية أنحاء المدينة، لكنهم لم يستقلوا عمليًا عن السلطان حتى عام ١٦٥٦. كان هناك اتفاق عام ١٦٣٠ لتقسيم السلطة على المراكز الحضرية الثلاثة: القصبة وسلا الجديدة أو الرباط وسلا القديمة. نشأت مشاكل داخلية جديدة أضيفت إلى الصعوبات الخارجية، لكن السلطة ظلت دائمًا فى أيدى الهورناتشيين. هذه

البنية وطريقة إدارة عمليات القرصنة واقتصاد المدينة بكاملها تفسر لنا الدور النشط الذى لعبته رباط سلا رغم أن مشروعها السياسى الخاص بالاستقلال فى الساحل المغربى لم يدم إلا عقودًا.

فى الحقيقة كان السعى إلى امتلاك ميناء تجارى وعسكرى للقرصنة وللتجارة المغربية مشروعًا فكر فيه السلطان أحمد المنصور الذى كان يرغب فى امتلاك أسطول قوى مثل الأسطول الذى كان يمتلكه سلاطين بنى مرين ويضارع أسطول الجزائر. كان لابد أن يكون الميناء على المحيط الأطلنطى، فموانئ البحر المتوسط لم تكن تربطها طرق جيدة بالمدن المغربية الكبرى، وكانت معرَّضة لخطر الهجوم عليها، مثل الهجوم الذى تعرضت له باديس التى احتلها الأتراك والجزائريون عام ١٥٥٤ لاستخدامها كقاعدة لمهاجمة السواحل الإسبانية. وقد صُممت العرائش لهذا الغرض، لكن احتلال الإسبان لها أفشل المشروع. كان واجبًا على سلا أن تقوم بهذا الدور، لكن مع احتفاظها بنوع من الاستقلال عن السلطة المركزية، كنتيجة للحروب الأهلية التى أعقبت وفاة السلطان أحمد المنصور. جاء مهاجرون أندلسيون من العرائش والمعمورة اللتين كانت تحتلهما إسبانيا، وأسهموا فى تقوية ميناء سلا وجعله المركز البحرى الأطلنطى الذى تطل عليه الأراضى المغربية.

لكن الصعوبات استمرت مع الخارج، مع سكان المنطقة بقيادة العياشى بطل الحروب ضد الأجانب. عندما ظهرت الصعوبات الأولى بين الهورناتشيين فى القصبة والأندلسيين فى الرباط أو سلا الجديدة، تدخل العياشى معتمدًا على سكان سلا القديمة، لكن الأندلسيين فى الميناء اتحدوا مع الموريسكيين الآخرين ففشلت مساعى العياشى. هذا لم يؤثر فى حروبه ضد زعماء رباط سلا وقد استند العياشى إلى تاريخه الطويل فى الحروب ضد المسيحيين وحصل على فتوى من علماء فاس تتهم الأندلسيين بأنهم مسيحيون وحلفاء للمسيحيين. وقد رد أهل سلا على ذلك بفتوى من علماء مراكش تدافع عن موقفهم. هذا النزاع الذى درسه محمد رزوق

يوضح مدى تعقيد حياة الموريسكيين من أهل سلا فى وضعهم كأهل حدود ومن حيث رغبتهم فى أن يطبقوا سياسة إسلامية.

اتهمهم العياشى بعدم طاعة السلطان لكى يزج بالسلطان فى النزاع، لكن السلطان كان يستخدم أحد الفريقين ضد الآخر حتى اعتُرف بسلطته فى النهاية. فى عام ١٦٤١ قُتل العياشى على يد (الدلائيين)(*) الذين حاولوا السيطرة على الأندلسيين فى رباط سلا. طلب الأندلسيون مساعدة الخضر غيلان فحاول أن يرسى السلام بينهم وأن يحميهم من أعدائهم الخارجيين. وقد تدخلت أطراف أوروبية فى مشاكل الأندلسيين فى رباط سلا، منها إنجلترا وهولندا وإسبانيا.

فى النهاية أدت سياسة السلطان مولاى رشيد الرامية إلى استعادة السيطرة على كل أراضى المغرب إلى أن تفقد منطقة رباط سلا استقلالها تمامًا اعتبارًا من عام ١٦٦٨ وأن تكون جزءًا تابعًا للسلطة المغربية.

إن التاريخ الدقيق لهذه المنطقة الموريسكية على البحر المتوسط موثق بما يكفى لأن تُخصص له دراسة مستقلة. تبين الوثائق كيف حاول المهاجرون الموريسكيون إنشاء نظام خاص بهم يتفق مع مصالحهم فى ظروف معقدة. فى النهاية اضطروا إلى التكيف مع الأنظمة الموجودة فى بلاد المغرب، وهذا ما حدث مع الموريسكيين فى كل البلاد التى هاجروا إليها.

بدأنا هذا الفصل بعرض بعض آراء كتّاب أوروبيين حول نظام «جمهورية» سلا. يجب أن نذكر أيضًا أن مغامرات أولئك الموريسكيين كانت ملهمة لبعض الأعمال الأدبية باللغة الإسبانية مثل مسرحية «موريسكيو هورناتشوس» ومسرحية «أخبار العرائش وتقدم غيلان» التى كتبها دييغو رودريغيث ولم تُنشر بعد. إنها أعمال أدبية صغيرة تحتفل بالانتصارات التى حققتها إسبانيا على يد أشخاص يبدون كمسلمين وكإسبان.

---

(*) انظر هامش (*) ص ٢١١. (المترجم)

عندما وصل الموريسكيون فى أفواج كبيرة إلى المغرب تعرضوا لمشاكل خاصة تتعلق بتوطينهم. تم اندماجهم فى المجتمع المغربى على مراحل، وتمت عملية استقبالهم بشكل يختلف عن الطريقة التى استُقبل بها الأندلسيون قبل عملية الطرد فى ١٦٠٩-١٦١٤. إن أمثلة تطوان ورباط سلا توضح ذلك. قبل أن ندرس بعض عناصر هذا الاندماج علينا أن نفكر فى الاختلافات من حيث التاريخ. بعض هذه العوامل سيلعب دورًا إيجابيًا فى اندماج الموريسكيين، والبعض الآخر سيوضح أن الزمن قد تغير وأن الموريسكيين أنفسهم كانوا يطرحون مشاكل خاصة لم يكن يطرحها الأندلسيون الذين سبقوهم فى الهجرة إلى المغرب.

كانت أول هجرة جماعية هى التى قام بها القرطبيون المطرودون بعد ثورة الأرباض Arrabales فى أوائل القرن التاسع. لم يجد القرطبيون نظامًا لاستقبالهم، فقاموا هم بإنشاء النظام. أنشأوا مدينة فاس بالتعاون مع عناصر أخرى كانت تحفظ توازن المدينة وتتمثل فى: المنحدرين من أصول شرقية (الإدريسيين) ومهاجرين عرب والقيروانيين وسكان محليين من أصل ريفى كانوا يندمجون بشكل بطىء فى المجتمع الحضرى لمدينة فاس. إن المقارنة بين إنشاء مدينة أوروبية فى مجتمع مغربى فى القرن التاسع (فاس) وإنشاء مدينة أوروبية فى القرن السابع عشر (سلا) توضح أوجه التشابه وأوجه الاختلاف.

قام الأندلسيون فى الحالتين بإنشاء نظام حضرى متعدد يمكن أن يندمجوا فيه كأقلية ويتعايشوا مع السكان المحليين الذين يشكلون الأغلبية والذين كان يجذبهم العنصر الغريب. فى مدينة فاس ترك الأندلسيون السلطة للأغلبية المحلية، أما فى سلا فقد احتكروا السلطة لوقت طويل، لكنهم اعترفوا بحكم السلطان فى النهاية واندمجوا فى المجتمع كجزء منه، كما حدث فى فاس قبل ثمانية قرون. لا يكمن الاختلاف الرئيسى فى الفرق فى الملامح بين الأندلسيين والمغاربة (إذ كان ذلك

الفرق واضحًا بنفس الدرجة فى القرن الثامن وفى القرن السابع عشر) وإنما فى درجة قوة الأندلسيين أمام المجتمع المغربى. كانت تلك القوة كبيرة فى المناطق الساحلية والنائية (فى حالة الموريسكيين)، ومحددة فى حالة القرطبيين الذين أقاموا فى وديان الأطلسى التى كان يقيم فيها سكان ليسوا على قدرٍ عالٍ من الثقافة الإسلامية والعربية.

على مدى قرون طويلة استمر الأندلسيون فى الهجرة إلى المغرب. كان عليهم أن يتكيفوا مع ثقافة المجتمع المغربى التى كانت تقترب بالتدريج من الثقافة الأندلسية، على الأقل فى المناطق الحضرية. ذلك التكيف لم يحدث فجأة، بل كان النظام المغربى يتطور - كالنظام الأندلسى - ويقترب أكثر من النظام الشرقى. إن إنشاء مدينة مراكش، كعاصمة للمرابطين فى القرن الحادى عشر والتى أصبحت عاصمة للموحدين فى القرن الثانى عشر، كان بداية لعملية مزدوجة: زيادة قدرة المغرب على استيعاب سكان جدد (مع زيادة عمرانية على النمط الشرقى الذى كان موجودًا فى الأندلس)، وتوطين عدد كبير من الأندلسيين، بحيث يسهم هؤلاء فى زيادة الخصائص العمرانية للمجتمع المغربى. هذا التطور سيتوج فى القرن الثالث عشر بوصول عدد كبير من المهاجرين الأندلسيين كنتيجة لسقوط مدن إسلامية فى أيدى المسيحيين (جزر البليار وفالنسيا ومرسيه ووادى نهر الوادى الكبير وغرب الأندلس). لا يبدو أن عملية الاندماج كانت صعبة، ذلك لأنها كانت تأتى استمرارًا لموجات هجرة أندلسية كانت قد بدأت منذ قرنين من الزمان أو كانت موجات الهجرة السابقة قد هيأت المجتمع المغربى لاستقبال الأندلسيين فى مدن كان المهاجرون الأوائل قد أسهموا فى بنائها.

لهذا لم يكن توافد الأندلسيين، على مدى مائة وخمسين عامًا لاحقة، من مملكة غرناطة النصرية ومن أراضى يحتلها مسيحيون، لم يكن ذلك يمثل مشكلة أمام الأندلسين فى المغرب. كانت عملية الاندماج سهلة فى مدن مغربية متفتحة على الغرباء، كما كان الحال فى الأندلس.

بعد سقوط غرناطة فى نهاية القرن الخامس عشر كان اندماج الأندلسيين فى المغرب يسير على النمط الذى كان موجودًا بعد عصر الموحدين فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر. لكن بالإضافة إلى استيعاب المهاجرين بشكل فردى صغير فى المجتمع المغربى، نشأ نظام حضرى لاستقبال الأندلسيين اشتركت فيه كل القرى المحلية والأجنبية. هذا هو نموذج تطوان والشاون، وكان يمكن أن يتكرر هذا النظام فى المناطق الساحلية لولا استيلاء البرتغال وإسبانيا على كل الموانى المغربية. كان ذلك الاحتلال يهدف إلى مواصلة الزحف المسيحى على البلاد الإسلامية وإلى وقف نشاط القرصنة البحرية للمسلمين.

اندمج الموريسكيون فى النظامين العمرانيين: نظام تطوان والمدن الساحلية، ونظام العواصم المغربية فى الداخل. لكن من الواضح وجود عنصر جديد: كان اختلاف المسلمين الإسبان فى القرن السادس عشر عن مسلمى المغرب يتزايد، لأن مسلمى إسبانيا أُجبروا على تبنى ثقافة إسبانيا الأوروبية. لم يكن الموريسكيون كالأندلسيين والغرناطيين فى القرون السابقة. لهذا كان الموريسكيون يرغبون – على الأقل فى البداية – فى الاندماج فى نظامين أقرب إلى استيعاب الأجانب: تطوان ونشاطها فى القرصنة، وجيش السلطان.

عندما وصلت أفواج المهاجرين بعد عملية الطرد الكبرى كانت الآثار ضخمة لدرجة أجبرت الموريسكيين على تبنى نظام استقبال شكّل مرحلةً من مراحل اندماج القادمين الجدد فى المجتمع المغربى. نتحدث عن مدينة تطوان وميناءها على البحر المتوسط، وعن رباط سلا على المحيط الأطلنطى.

وكانت للأحياء السكنية الخاصة بالاستقبال وظيفة اجتماعية، فقد تبنت النظام المغربى حيث اعترفت بسيادة السلطان العليا وقبلت إقامة أشخاص غير أندلسيين فى تلك الأحياء.

كانت هذه هى الخطوط العامة للنظام الاجتماعى الذى شجع عملية اندماج

الأندلسيين والموريسكيين فى المجتمع المغربى. من الواضح أن كل فرد وكل أسرة وكل مجموعة من المهاجرين – مع اختلاف الزمان والمكان – كانت لهم ظـروفهم الخاصة. لكن الإطار العام يسهم فى فهم الحالات الفردية فهمًا أفضل.

كانت عملية الاندماج هذه فى شكلها العام شـبيهة بكـل عمليـات انـدماج الأندلسيين فى بلاد المغرب العربى. كان الأصل العـسكرى والأجنبـى للحكومـة العثمانية يسهّل اندماج الموريسكيين. بل إن إنشاء العثمانيين عواصم ومدن مغربية جلعهم يستفيدون من وصول الموريسكيين من إسبانيا، وهذا ما هيأ موطنًـا لكـل الموريسكيين القادمين بعد عملية الطرد ١٦٠٩-١٦١٤. كانت مواقع السلطة علـى الساحل فى الجزائر وتونس وطرابلس تسهّل من عملية اندماج الموريسكيين، وهذا ما حدث فى كلٍ من تطوان والعرائش والمعمورة ورباط سلا فى المغـرب. وجـد الموريسكيون فى تلك المدن الساحلية عناصر تسهّل مهمة اندماجهم: تعدد الثقافات، والسلطة الأجنبية، وسهولة استيعاب القادمين، والنشاط العسكرى البرى والبحـرى، والنشاط التجارى الحضرى، والانفتاح الاقتصادى على الخارج... إلخ.

إن المقارنة بين وضع المهاجرين الموريسكيين – أو الأندلسيين بشكلٍ عام – فى بلاد المغرب العربى المختلفة يسّهل دراسة كل مجتمع على حدة. هذا ما قام به كل من جون ديريك لاثام ومحمد رزوق وميكيل دى إيبالثا.

كل هذه العناصر كان لها دور مهم فى المغرب مع وجود خصائص يجـب أن ندرسها بشكلٍ مستقل.

## ١- استيعاب النظام الحضرى والعسكرى

لن نكرر هنا ما ذكرناه حول احتياج الموريـسكيين – كمـنْ سـبقهم مـن الأندلسيين – إلى أن تكون لهم فى المغرب مراكز سكنية تـستقبلهم. ولـن نركـز الحديث عن كيفية قيام الموريسكيين بإنشاء بيوت عندما لم يجدوا المساكن المعـدّة

تناسبهم. سوف نحدد فقط - على ضوء الوثائق التى لدينا - ما هو معنى مراكز سكنية.

المبانى التى تحدد معالم مدينة إسلامية هى المساجد والحمامات والأسوار والسوق. كل هذه العناصر كانت موجودة فى كثير من المدن المغاربية، لكنها لم تكن موجودة دائمًا فى إسبانيا.

المسجد هو أهم مبنى دينى فى أية مدينة إسلامية. لكن المسجد كان موجودًا فى المدن المغاربية الكبرى فقط، ولم يكن موجودًا فى الريف كما هو موجود الآن. كان الموريسيكيون قد عاشوا فى إسبانيا أكثر من مائة عام بدون مساجد. لسنا متأكدين من وجود مساجد فى كل القرى الصغيرة المدجنة أو فى كل مدينة كبيرة تحت حكم المسيحيين (مدريد مثلاً فى القرن الخامس عشر، على الرغم من الحديث عن وجودها فى دراسات حديثة).

كانت كل منطقة سكنية مسيحية فى القرن السابع عشر بها كنيسة ودير بالإضافة إلى الصوامع الريفية.

لهذا فمن المنطقى أن يبنى الموريسكيون كنائس(*) فى مدنهم وأحيائهم لدى وصولهم إلى البلاد الإسلامية لكى يسمعوا الأذان ولكى يكون لهم مكان خاص للصلاة. لنتذكر نص الحجرى بيخارانو الذى يقارن بين منع نطق الشهادة فى إسبانيا وطلب النطق بها علانيةً فى سوق بالمغرب. كان للموريسكيين أسبابهم فى طلب أن يعيشوا بجوار مئذنة ينطلق منها إعلان الشهادة والنداء للصلاة بدلاً من دق الأجراس بصوتها غير المحبب فى البلاد الإسلامية. إذن فلا يجب أن نستغرب كثرة المساجد الكبيرة والصغيرة فى أحياء الموريسكيين فى المدن والقرى المغاربية مثل مدينة الرباط فى المغرب أو تستور فى تونس. من المنطقى إذن أن نحسب التوسعات وزيادة السكان التى طرأت بسبب الموريسكيين استنادًا إلى المساجد

---

(*) هكذا وردت فى النص الإسبانى ولا ندرى سببًا لهذا الخلط. (المترجم)

الجديدة التى بنيت. ليس من المؤكد أن تكون هجرة أهل الريف إلى المدن هى التى أدت إلى ضرورة إنشاء مساجد جديدة.

نفس الشيء يمكن أن نقوله عن الحمامات وهى ضرورية للطهارة الواجبة للصلاة الإسلامية. كان الموريسكيون فى إسبانيا محرومين من الحمامات وهى أماكن للنظافة ولأداء واجب ديني. بنى الموريسيكيون فى المغرب حمامات بخار فى أحيائهم، كما بنوا فى حى الأندلسيين بالحلفاوين (تونس) حمام الرميمى.

هناك عنصر أساسى آخر هو الأسوار، وهى ضرورية للمدن التى تخشى وقوع هجوم عليها. كان الموريسيكيون في المغرب يخشون وقوع هجوم من قِبل المسيحيين من ناحية الساحل، أو من قِبل البدو فى الداخل. لهذا كانوا يعيشون داخل نطاق سكنى محدد سلفًا أو قاموا هم بتحديده، وهذا ما حدث فى رباط سلا حيث حصنوا الأسوار الموجودة وأنشأوا أسوارًا جديدة.

يشكل السوق عنصرًا مهمًا آخر من عناصر المدينة الإسلامية، فهو مكان للقاء والتبادل التجارى. كانت بلاد المغرب العربى تعرف الأسواق التى كانت مكانًا لتجارة الحرف اليدوية داخل المدن الكبرى ومكانًا لتصريف منتجات الريف. وقد جاء الموريسكيون بطرق جديدة للإنتاج الحرفى والإنتاج الزراعى، وكانوا فى حاجة إلى تسويق منتجاتهم المتميزة.

كانت غالبية الموريسكيين بالفعل قد جاءت من أماكن بها نظم اقتصادية إسبانية تقضى بإنتاج سلع جيدة لتحقيق الأهداف الاقتصادية للملاك والسلطات، ولتلبية احتياجاتهم هم أنفسهم فى مجتمع يتم فيه تبادل المنتجات.

فى بلاد المغرب لم يكن إنتاج السلع متطورًا، وكان النظام الاقتصادى قائمًا على تحقيق الاكتفاء الذاتى، وبالتالى كانت إمكانية التبادل التجارى محدودة. لهذا فضّل الموريسيكيون الإقامة فى المدن أو فى المناطق المجاورة لها التى كانت

تسمح بنظام اقتصادى قريب من النظام المعمول به فى المجتمع الإسبانى الذى كانوا يعيشون فيه.

هذا الواقع الاقتصادى يتطلب التغلب على الواقع العمرانى الخاص بالمساجد والحمامات والأسوار والأسواق؛ فالتجارة هى أهم عنصر من عناصر الاندماج فى المجتمع المغربى. إذا كان الموريسكيون قد انضموا إلى طبقة البرجوازية فى المدن المغربية الكبيرة والصغيرة فذلك لأن نمط الحياة فى المدينة الإسلامية كان مألوفًا لديهم. سواء فى المدن المغربية أو فى مدن الأندلس أو فى المدن الإسبانية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر كان التبادل التجارى والإنتاج المتخصص [التخصص فى إنتاج سلعةٍ ما] أمرًا سائدًا.

فى حالات كثيرة كان ذلك النظام الحضرى المبنى على التبادل التجارى يفتح لهم الباب أمام التجارة الدولية فى الموانى الساحلية. إذا لم يكن لديهم منتج محدد يتاجرون فيه، كانوا يتاجرون فى البضائع التى يستولون عليها من القرصنة لكى يحصلوا على أرباح، ولكى يحصلوا على المنتجات التى تنقصهم ولكى يستمروا فى عملية تبادل السلع.

فى النظام الحضرى المغربى أيضًا كانت هناك تعددية ثقافية، وهو أمر كان الموريسيكيون يحتاجون إليه لكى يتمكنوا من الاندماج فى المجتمع دون أن يفقدوا هويتهم الإسبانية. لولا ذلك لما كان بمقدور الموريسكيين تقبل نمط الحياة الريفية فى المغرب حيث كان الناس هناك يتحدثون اللغة البربرية.

يجب أن نذكر أن الموريسكيين كانوا أجانب فى بلاد المغرب وأنهم كانوا يشعرون بالراحة عندما كانوا يعيشون فى مجتمع يتقبل الثقافات الأخرى. كان الموريسيكيون يعيشون نفس ظروف المسيحيين المتحولين إلى الإسلام، على الأقل فى السنوات الأولى للهجرة.

حدث هذا الوضع فى الحياة العسكرية المغربية فى النصف الثانى من القرن

السادس عشر، وكان قد حدث مع الموريسكيين فى الجزائر خلال النصف الأول من القرن السادس عشر.

هناك دراسات حول القوة العسكرية التى أضافها كل من الموريسكيين والأوروبيين الذين أسلموا والسود للسلاطنة السعديين. إن الأصل الأجنبى الذى يجمع بين كل هؤلاء كان يضمن عدم تحيزهم لقبائل أو لقوى إلا للسلطة السياسية التى تدفع لهم رواتبهم. لهذا كانت السلطة تفضلهم لكى تضمن قوة السلطة المركزية. هذا الوضع هو الذى جعل الموريسكيين يتدخلون – أو لا يتدخلون – فى الحروب الأهلية بين المتصارعين على السلطة فى أوائل القرن السابع عشر. وقد أدى حيادهم أو ميلهم إلى مساندة الموريسكيين الآخرين فى المدن الساحلية – أدى إلى اضمحلال نفوذهم العسكرى فى بلاد المغرب.

كان العصر الذهبى للقوة العسكرية الأندلسية فى المغرب يوافق الثلث الأخير من القرن السادس عشر، وكان ذلك يعزى إلى عاملين:

١- هجرة الغرناطيين بعد حرب البشرات ١٥٦٩-١٥٧٠

٢- القوة الاقتصادية والسياسية والعسكرية التى تمتع بها السلطان السعدى أحمد المنصور الذهبى.

كانت حملة السودان هى الدليل الواضح على اندماج أولئك الموريسكيين أو الأندلسيين فى النظام العسكرى المغاربى.

لكن يجب أن نضيف أن اندماج الأندلسيين فى النظام العسكرى المغربى يشمل البحارة أيضًا الذين كانوا يمارسون الجهاد البحرى. الذى كان يحدث فى القرن السادس عشر هو أن السفن المغربية كانت قليلة العدد، لأن الموانى المغربية كانت تحتلها قوات إسبانية وبرتغالية وجزائرية، على عكس وضع الجزائر وتونس اللتين توجه إليهما الموريسكيون القادرون على القيام بنشاط بحرى. تطوان فقط، ثم سلا بعد ذلك، هما اللتان اتجهتا إلى التجارة الخارجية والقرصنة، إذ ضمتا إلى

سفنهما أندلسيين وأجانب. كسروا الحصار الذى فرضه الاحتلال الخارجى للسواحل المغربية، وشرعوا فى القيام بنشاط فعَّال فى مجال القرصنة بمشاركة سفن يمتلكها مسلمون.

## ٢- وضع الأندلسيين فى حملة السودان(*) المغربية

كان من أبرز فصول السياسة المغربية خلال القرن السادس عشر الحملة التى أرسلها السلطان أحمد المنصور الذهبى إلى السودان أى إلى «بلاد السود» فى جنوب الصحراء عند نهر النيجر. اشتركت فى الحملة فرقة من الموريسكيين. كان هذا الحدث التاريخى موضع دراسات قام بها كل من كاستريس وغارثيا غوميث وليفى بروفنسال وبيانيل وغينون وبورتيو وابتيبول وغيرهم. وفى الوقت الحالى توجه بعض الباحثين الإسبان إلى جمهورية مالى لسؤال أحفاد أولئك الأندلسيين، ونشروا تحقيقاتهم (كتاب بيار راسو على سبيل المثال)، وكانت تلك الحملة بمثابة إلهام لبعض الكُتَّاب الحاليين مثل ميكيل فيرا الذى نشر رواية باللغة القطالونية بعنوان الله أكبر (الموريسكيون) فى فالنسيا عام ١٩٩٠.

أرسل السلطان الحملة عام ١٥٩١، وكانت مؤلفة من فرقتين عسكريتين إحداهما أندلسية والأخرى من الأوروبيين الذين أسلموا. كان يرأسهم جودار باشا وهو موريسكى، على الأقل كان مسيحيًا فى شبابه ثم اعتنق الإسلام. اجتازت الحملة الصحراء وغزت إمبراطورية سونغاى songai وهزمت السلطان أسكيا محمد واحتلت العاصمة وغيّرت العاصمة إلى تمبوكتو. أسسوا إمبراطورية جديدة وجنسًا جديدًا هو جنس أرما ولا يويوس حكمت البلاد من عام ١٥٩١ حتى عام ١٧٤١ وكانوا يعترفون بسيادة المغرب حيث كانوا يرسلون الجزية، وكانت تتم بمقايضة المنتجات المغربية بالمنتجات السودانية [الذهب والملح والأسلحة النارية].

---

(*) اسم «السودان» كان يطلق على الجزء الجنوبى كله من القارة الإفريقية. (المترجم)

وقد أوضح المؤرخ دي رافاني ايسيو أسباب قيام تلك الحملة في إطار السياسة المغربية وفي إطار سياسة الشعوب الإسلامية في جنوب الصحراء. كان السلطان السعدى قد تمكن من استغلال وجود التوازن في البحر المتوسط بعد معركة Le panto بين الأتراك والإسبان وتمكن من وقف زحف الإسبان والبرتغاليين على المناطق الساحلية المغربية ومن إخماد التمرد العسكرى بعد عام ١٥٧٨. كان يسعى - من خلال الحملة - إلى الاستيلاء على مناجم الذهب السوداني فيتحرر بذلك من القوى المحلية المغربية التي تموله والتي تتحكم في سياسته الخارجية. لكن علينا أن نفترض كذلك أن السلطان كان يريد أن يتخلص من عناصر من جيشه كان لها نفوذ في وقت السلم. وبالفعل فإن قائد الحملة الباشا جودار - لدى عودته إلى المغرب - قد اغتيل بأمر من السلطان مولاى الشيخ(*). كانت الحملة غريبة وكان على السلطان أن يفسر أسبابها - إذ كانت عدوانًا من دولة إسلامية على دولة إسلامية أخرى - أمام فقهاء فاس وأمام علماء مكة.

لدراسة قدرة المغرب على استيعاب الهجرات الموريسكية يمكن أن نبرز بعض المعلومات في هذا الفصل.

أول معلومة هي توضيح أن اندماج الموريسكيين لم يكن في نهاية القرن السادس عشر بنفس سهولة اندماج الغرناطيين والأندلسيين الآخرين - ممن كانوا يتحدثون العربية - حتى بداية القرن السادس عشر. من المحتمل أن يكون أندلسيون كثيرون استطاعوا الاندماج في المجتمع المدني، خاصة في أوساط الأندلسيين الذين كانوا موجودين في تطوان وفي سواحل المغرب. لكن تكوين فرق عسكرية من «أجانب» (السود والموريسكيون والأوروبيون المسلمون) يوضح أن الموريسكيين كان لهم مظهر غريب في المجتمع المغربي.

---

(*) اغتيال القائد بأمر من مولاى الشيخ لا يعني بالضرورة أن السلطان أحمد المنصور كان يهدف إلى قتله من وراء الحملة. لماذا يلطخون تاريخ مجاهد مسلم مثل أحمد المنصور؟. (المترجم)

يجب أن ننبه كذلك إلى خطر وجود «سلطة أندلسية» فى المجتمع المغربى شبيهة بالحركة الصوفية التى أشرنا إليها.

ثم إن وضع الموريسكيين فى فترة ازدهار السعديين – التى توافقت زمنيا مع هجرة الغرناطيين – يختلف جذريا عن وضع الموريسكيين الذين وصلوا إلى المغرب فى النصف الأول من القرن السادس عشر وعن وضع الموريسكيين الذين وصلوا بعد عملية الطرد الكبرى ممنّ وجدوا السلطة المغربية فى حالة تدهور بسبب الصراع على السلطة بين أبناء أحمد المنصور.

هذه الملاحظات يمكن أن توضح هنا وجود اختلافات ومراحل فى عملية اندماج الموريسكيين فى المجتمع المغربى.

### ٣- الاندماج اللغوى: اللغة والألفاظ والألقاب العائلية

إن دراسة شكل احتفاظ الموريسكيين بالتراث الإسبانى ثم ضياع ذلك التراث بالتدريج أمر معقد جدا. ليست لدينا وثائق مباشرة عن فترة طرد الموريسكيين من إسبانيا والفترات التالية لها، وهذا يشكل الصعوبة الرئيسية فى الموضوع، لأن الوثائق خاصة بالآثار الإسبانية المتبقية فى القرن العشرين، وبالتالى يستحيل عمل جدول زمنى يوضح كيفية تطور عملية اندماج الموريسكيين فى جميع المجالات فى المجتمع المغربى.

لكن صعوبة هذه الدراسة لها سبب آخر: القرب الجغرافى والاجتماعى بين مواطنى كل من إسبانيا والمغرب (لاحظ أنه يمكن عبور المضيق الآن فى أقل من ١٧ دقيقة).

لا تقتصر الهجرات الإسبانية إلى المغرب على الفترة الموريسكية، خاصة إلى المناطق الساحلية الشمالية التى استقر فيها الموريسيكيون. هناك إسبان سافروا إلى المغرب عبر القرون واعتنقوا الإسلام وأقاموا فى المغرب وتعاملوا مع أهله

وتبادلوا معهم التأثيرات الثقافية، حتى قبل فترة الحماية الإسبانية على المغرب في القرن العشرين وقبل الآثار التى أحدثتها وسائل الإعلام المسموعة والمرئية. هذا بالإضافة إلى الأثر الإسبانى الذى نتج عن هجرة اليهود إلى المغرب في نهاية القرن الخامس عشر.

لهذا فمن الصعب أن ننسب إلى الموريسكيين كل الآثار الإسبانية الموجودة الآن فى المغرب. سنحاول عرض معلوماتنا عن الموضوع فى الفصل التالى.

لكن فى المجال اللغوى على الأقل يمكن تقديم بعض الملاحظات بفضل وفرة التراث الإسباني المحفوظ وبناء على المقارنة بين المغرب وبلاد مغاربية أخرى (الجزائر وتونس) تبدو فيها معرفة الآثار اللغوية أكثر سهولة، لأن الفترة الزمنية للأثر اللغوى الإسبانى محدودة جدا. نقول فى البداية إن الموضوع لم يدرس بعد بشكلٍ كافٍ. إن ما يعرقل عملية البحث هو تعقد المناهج التى يتطلبها هذا النوع من الدراسة لكى تكون دراسة علمية، أى محققة، ولكيلا تكون محض افتراضات.

فيما يتعلق باللغة الإسبانية عمومًا (القشتالية، رغم وجود آثار للهجة إقليم أندلوثيا فى كتابات خوان أراغونيس) من المحتمل أن يكون الجيل الأول من المهاجرين الموريسكيين قد احتفظ باللغة وأنهم كانوا يستخدمونها فيما بينهم، خاصة أولئك الذين لم يكونوا يعرفون اللغة العربية مثل أهل هورناتشوس الذين أقاموا فى سلا. وربما استخدموا اللغة الإسبانية كوسيلة تضمن ألا يفهم الآخرون حديثهم، كاليهود الذين احتفظوا بلغتهم فى البلاد التى هاجروا إليها وفى أماكن إقامتهم، ومثل الموريسكيين من صُنّاع الطواقى فى تونس الذين كانوا يرغبون فى المحافظة على سر المهنة.

لكن فى جميع أنحاء المغرب فى منتصف القرن السابع عشر كانت لغة الموريسكيين المعتادة هى العربية الدارجة مع وجود حالتين استثنائيتين فى

الجماعات التى كانت تحتفظ بالإسبانية كلغة حديث أو ربما كلغة كتابة أو قراءة أيضًا: الحالة الأولى يمثلها أهل هورناتشوس الذين أقاموا فى رباط سلا والذين ظلوا يستعملون اللغة الإسبانية على مدى فترة أطول لأنهم كانوا يتفاهمون بهذه اللغة فيما بينهم وفى محيط الأسرة. المجموعة الثانية هى بعض الأندلسيين الذين كانوا على صلة بأشخاص يتحدثون الإسبانية: تجار وبحارة وعبيد أو عبيد سابقون وجيران وزوّار للمناطق الساحلية التى تحتلها إسبانيا ومترجمون ...إلخ. هذه المجموعة الأخيرة هى المجموعة العادية فى مجتمع له علاقات دولية خاصة مع الجيران.

يجب أن نحدد أن المغرب فى القرن السابع عشر كان به ثلاث لغات: الأولى هى اللغة البربرية بأشكالها، وكانت موجودة بشكل كبير نظرًا للطابع الريفى للسكان. الثانية هى اللغة العربية الفصحى والعامية وكان يستخدمها المثقفون والأدباء وموظفو الإدارة الرسمية. الثالثة هى اللغة العربية العامية التى كان يتحدثها جزء من سكان المدن ومناطق ساحلية كان يسكن فيها الموريسكيون.

كان هناك بين الموريسكيين بعض المثقفين يحافظون على استعمال اللغة العربية فى إسبانيا أو ممنْ تعلموا اللغة العربية عند وصولهم إلى المغرب بحيث أنهم كانوا يستطيعون التفاهم مع المثقفين من أهل المغرب والانضمام إلى مثقفى البلد. كان هذا هو وضع أحمد الحجرى بيخارانو. لكن المهاجرين الذين كانوا يعرفون العربية كانوا يتحدثون لغة دارجة، لهجة الأندلسيين التى تختلف عن لهجة أو لهجات أهل المغرب. لم يكن هناك أندلسى واحد يتحدث لهجة البربر عند وصوله إلى المغرب. كثير من الأندلسيين تعلَّموا هذه اللهجة بعد وصولهم، لكى يتعاملوا من خلالها مع أهل البربر فى الريف وفى المدن. لكن ليس من المؤكد أن الأندلسيين كانوا يتحدثون اللهجة البربرية بشكل مستمر أو فى محيط الأسرة، إلا فى حالات الزواج المختلط. هذا الوضع موجود حاليا فى المغرب، رغم أن لغة التعليم هى العربية ورغم المكانة الاجتماعية التى تتمتع بها اللغة العربية. إن

الضغط الذى تمارسه اللغة العربية على اللغة البربرية كان موجودًا أيضًا فى القرن السابع عشر، لكن ليس بالقوة التى هو عليها الآن. كان ضغط اللغة العربية الرسمية، لغة الدين، ملحوظًا ضد اللغة الإسبانية لأن الموريسكيين وأحفادهم كان يمكن أن يُتهموا باتباع المسيحية لو تحدثوا الإسبانية بشكلٍ عادى. إن الاتهام باتباع المسيحية شيء ثابت وموثق، على الأقل فى حالة أهل هورناتشوس المقيمين فى سلا.

كان معظم الأندلسيين يتحدثون العربية العامية باستمرار، على الأقل اعتبارًا من الجيل الثانى من المهاجرين ممنْ وُلدوا فى المغرب.

هذه اللغة المتحدثة تتمتع – كأية لغة حية – بقدرة على استيعاب كلمات أجنبية تفوق قدرة اللغة الفصحى التى تتوافر فيها المرادفات. ظاهرة استيعاب اللغة الدارجة للكلمات غير العربية حدثت فى الأندلس: هناك كلمات لاتينية كانت موجودة فى لغة أهل الأندلس أو فى بعض نصوص محفوظة كنصوص علم النبات والألفاظ المتخصصة وفى أسماء الأشخاص والبلاد. إن وجود هذه الألفاظ الأجنبية – كالكلمات الإسبانية فى المغرب – لا يدل على أن الإسبانية كانت موجودة وأنها كانت تتعايش مع اللغة العربية فى تلك الفترة. إنها حالة تشبه وضع الكلمات العربية التى توجد الآن فى اللغة الإسبانية، فهى لا تدل إطلاقًا على أن المجتمع الإسبانى يتحدث الآن اللغة العربية.

هذا التوضيح ضرورى لدراسة أصل كلمات إسبانية كثيرة موجودة فى اللغة العربية الدارجة فى المغرب الحديث. ربما دخلت هذه الكلمات عبر الإسبانية التى كان الموريسكيون يتحدثونها، لكن ربما كان لها أصل آخر: الاتصال بالتجار الإسبان، أو الإسبان الذين اعتنقوا الإسلام فى فترات تاريخية مختلفة، أو اليهود الذين كانوا يتحدثون الإسبانية، أو فترة الحماية الإسبانية على المغرب، أو الإذاعة ووسائل الإعلام الإسبانية، أو الاتصال بسبتة ومليلة عبر القرون. إن الأصل الموريسكى يصعب تحديده خاصة إذا تعلق الأمر بألفاظ متخصصة، مثل الألفاظ

المستخدمة فى مهنة الصيد، حيث كان هناك اتصال مستمر بين الصيادين الإسبان والمغاربة.

فى المجال اللغوى كان اندماج الموريسكيين فى المجتمع المغربى كاملاً عبر الزمن، لكن أثرهم فى إدخال كلمات إسبانية يصعب تحديده، وإن كانت اللغة هى أكثر عناصر الثقافة الإسبانية استمرارًا عند الموريسكيين، على الأقل حين يتعلق الأمر بمسميات لا وجود لها فى المجتمع المغربى مثل أسماء بعض المهن وأسماء الحيوانات والنباتات التى حملها الموريسكيون معهم.

إن دراسة أصل المفردات الإسبانية الداخلة فى لغة أهل المغرب من حيث المعنى يمكن أن تتمخض عنها مفاجآت فى مجال الدراسات الموريسكية.

هناك مجال لغوى استمرت فيه آثار الموريسكيين فى المغرب، وهو مجال أسماء الأشخاص والألقاب العائلية ذات الأصل الإسبانى. وبالفعل فإن كل الدراسات الخاصة بآثار الموريسكيين فى المغرب تتركز حول وجود ألقاب عائلية إسبانية، وهذا ما سنعرضه فى الفصل التالى.

هناك عاملان أديا إلى استمرار وجود الألقاب العائلية الإسبانية فى المغرب.

العامل الأول هو أن معظم الموريسكيين فى القرن السادس عشر اتبعوا النظام الإسبانى فى أسماء العائلات. اتخذوا ألقابهم العائلية من أسماء المدن (مدينا – بيخارانو) أو من أسماء القديسين (بنيتو، بيرنال) أو من أسماء المهن (مولينيرو، فوستيرو) أو من أسماء المسيحيين القدامى المجاورين لهم. عندما وصل الموريسكيون إلى منفاهم تخلوا عن الأسماء الإسبانية وتسموا بأسماء إسلامية، وربما كانت هى أسماؤهم السرية فى إسبانيا (محمد، فاطمة، سُليمى، عبد الله) لكن لم يكن أحد فى المغرب يمنعهم من الاحتفاظ بألقابهم العائلية الإسبانية.

العامل الثانى هو تعدد الأجناس والأعراق فى المغرب، وهو أمر كان يشجع على الاحتفاظ بالأسماء العائلية حتى اليوم. إن استمرار وجود ألقاب عائلية بربرية

جعل من غير المستغرب وجود ألقاب عائلية إسبانية، فكلاهما ليس عربيا. لم يكن هناك ضغط فى المغرب يرمى إلى تخلى الموريسكيين عن ألقابهم العائلية الغربية. من ناحية أخرى كان الأندلسيون يرغبون فى إظهار أصلهم الإسبانى فى مجتمع كان يعتبر الأصل الإسبانى عاليًا. وفى النهاية كانت أسماء العائلات الإسبانية مساوية لعناصر أخرى من أصول أجنبية فى المجتمع المغربى مثل الأوروبيين الذين دخلوا فى الإسلام واحتفظوا بأسماء عائلاتهم الأوروبية.

لكن علينا أن نضع فى الاعتبار أن أسماء العائلات الإسبانية للموريسكيين تتساوى مع ألقاب عائلية لإسبان اعتنقوا الإسلام فى فترات مختلفة.

إن استمرار وجود أسماء العائلات الإسبانية دليل مهم على الهوية ودليل على قبول الموريسكيين فى المجتمع المغربى.

## التراث الأندلسى فى المغرب: بقايا وحنين

يوجد فى المجتمع المغربى أثر إسبانى واضح، عبارة عن مجموعة من العناصر المختلفة. أصل بعض العناصر أندلسى (أى إسلامى وعربى معًا) والبعض الآخر أصله إسبانى (يعود إلى المجتمع الإسبانى فى القرنين السادس عشر والسابع عشر بصفة خاصة). تلتقى مجموعتا العناصر عند الموريسكيين الذين استوطنوا فى المغرب فى القرنين السادس عشر والسابع عشر، فهم عرب ومسلمون لكنهم ينتمون إلى إسبانيا ومشبعين بالثقافة الأوروبية، رغم رفضهم لدين إسبانيا ورغم فقدانهم لبعض عناصر التراث الإسبانى بعد وصولهم إلى المغرب.

هذا التراث الإسبانى فى الثقافة المغربية القديمة والحديثة أمر ينسبه كل طرف إلى نفسه، لكن المغاربة والإسبان على السواء يرون هذا التراث كعنصر إيجابى يسهم فى التقريب بين الثقافات. لهذا فلا يمكن أن ندرس التراث الأندلسى

والموريسكى دون أن نضع فى الاعتبار الإطار الاجتماعى والسياسى الذى ينتمى إليه. هذا التراث بقايا وحنين.

إنها آثار فى المغرب لحياة الموريسكيين والأندلسيين المهاجرين، وعليه فيمكن دراستها بمنهج البحث التاريخى.

لكنها أيضًا حنين إلى الماضى من قِبل المغاربة والإسبان على السواء. إن البيانات المحددة يعيشها الناس كجزء من الشخصية الجماعية للشعبين عندما ينظرون إلى الماضى. هذا الحنين جزء من دراسة التاريخ الموريسكى والأندلسى. إنه عنصر من عناصر التراث، ربما كان العنصر الأهم. إن الحنين أثر موريسكى فى حاضر الشعبين.

لذلك يجب دراسة الحنين إلى الماضى الأندلسى قبل أن نقوم بجمع بيانات عن ذلك التراث.

## ١- العنصر الأندلسى فى القومية المغربية وفى القومية الإسبانية

يعتبر الشعب المغربى - أكثر من أى شعب عربى مسلم آخر - الأندلس جزءًا من حضارته ومن تاريخه.

إن الفترة العربية التى استمرت تسعة قرون فى شبه جزيرة إيبريا تشكِّل جزءًا من التاريخ المغربى. لقد حكمت قرطبة بعض مناطق من شمال المغرب، وعلى مدى أكثر من قرن ونصف من الزمان كانت مراكش عاصمة لكل الأراضى الإسلامية فى الأندلس. لقد خلق الجوار والتأثير المتبادل ميراثًا مشتركًا فى كثير من مجالات الحضارة، وقد نقل المهاجرون الأندلسيون والموريسكيون وأحفادهم ذلك التراث إلى الأراضى المغربية. إنها الرابطة الأكثر وضوحًا - كما يرى المقرى - بين الأندلس بماضيها، والمجتمع العربى الذى يعيش فى المغرب.

لهذا يستحضر الشعب المغربى الحضارة الأندلسية. ربما كان الرمز المعبر

عن ذلك هو تزيين ضريح الملك محمد الخامس (١٩٢٦-١٩٦١) في الرباط. القصر الذى زينه مغربيون يسير على التراث الفنى الغرناطى، حتى إن شعار ملوك بنى نصر «لا غالب إلا الله» ينتشر على جدرانه.

هذا الاستحضار ليس حكرًا على المغرب؛ بل يشاركه فيه العرب والمسلمون والإسبان الحاليون الذين ورثوا الأراضى وكثيرًا من الآثار الحضارية الأندلسية.

بالنسبة لأهل المغرب - وللعرب والمسلمين الذين ينظرون إلى التاريخ المشترك - يُعد تراث الأندلس تراثًا مجيدًا. تمثل حضارة الأندلس قمة الحضارة العربية الإسلامية فى العصور الوسطى. لقد كان لها تأثير على العالم العربى الإسلامى وعلى المغرب بشكل خاص. لكنها أثرت أيضًا على أوروبا خلال العصور الوسطى وعصر النهضة الذى كان أصل الحضارة الحديثة التى نعيشها. إن استحضار المغرب للأندلس إنما هو استحضار أبوة - ولو جزئية - لكل الحضارة الحديثة. إن تراث الأندلس يمتد حتى القرن العشرين عبر أوروبا وعبر البلاد العربية، لأن المغرب استضافت مجموعة كبيرة من أبناء الحضارة الأندلسية.

إن التراث الأندلسى مهم فى الذاكرة التاريخية الجماعية لأهل المغرب. إن الحنين إلى الأندلس هو الحنين إلى «الفردوس المفقود». وتبرز الموسيقى والشعر ذلك الشعور بالحنين الذى نلمسه عند كل ذكر للأثر الأندلسى فى المغرب.

بالنسبة للشعور القومى المغربى فإن آثار أولئك المهاجرين المسلمين - خاصة الموريسكيين - تشكل جزءًا مما يمكن أن نطلق عليه أندلسيزم» أى استحضار الماضى الأندلسى. إن هذا الشعور يوجد رابطة أخوية بين إسبانيا وماضيها العربى.

بالنسبة للشعور القومى الإسبانى فإن الاقتراب من البقايا الحالية لذلك التراث الأندلسى والموريسكى فى المغرب تشكل جزءًا من «إسبانيَّة» ذلك التراث، أى

الصفة الإسبانية لبعض نواحى الثقافة المغربية. هذه البقايا تشكل رابطة تجمع بين المغرب وماضيه الإسبانى.

كان هناك فى القرن التاسع عشر رحالة إسبان - مثل موغا، مسلم بيثكايا - تعرّفوا على الأصل الإسبانى أو الأندلسى لسكان تطوان. كان الرحالة يحكون بسرور كيف تحتفظ العائلات بألقابها الإسبانية، وكيف أن بعض الأسر تؤكد أنها لاتزال تحتفظ بمفاتيح بيوتها فى إسبانيا التى كان أجدادهم يقيمون فيها قبل طردهم منها. وقد زاد احتلال إسبانيا للجزء الشمالى من المغرب من الشعور «بالإسبانيّة»، وهى مشاعر يستخدمها الساسة والدبلوماسيون الإسبان كرابطة إيجابية توحد الشعبين.

من وجهة النظر الإسبانية كان لطرد الموريسكيين أثر إيجابى فى المغرب، فقد أدخل إلى هذا المجتمع العربى عناصر إيجابية فى الثقافة الإسبانية ما زالت موجودة حتى اليوم.

لهذا يمكن أن نتحدث عن اهتمام - يتجاوز حدود الفضول التاريخى - بتاريخ الموريسكيين والأندلسيين الآخرين وبقايا التراث الأندلسى، سواء من قِبل إسبانيا أو من قِبل المغرب.

إن مظاهر هذا الاهتمام متعددة لكنها تتضح أكثر عندما يتعلق الأمر بمعلومة محددة تخص التراث الأندلسى.

### ٢- التراث اللغوى والأدب

تحدثنا سابقًا عن موضوع الأصل الإسبانى المحتمل لكلمات مستخدمة فى المغرب حاليًا خاصة فى الصيد والأغذية والأزياء.

وقد جمع ابن عزوز حكيم وآخرون مئات الكلمات الإسبانية الموجودة فى اللهجة المغربية. إن قائمة الكلمات يمكن أن تُضاف إليها كلمات أخرى تم جمعها

فى المنطقة الشمالية وفى بعض أحياء رباط سلا. إن المقارنة بين منطقة وأخرى ربما تمكننا من استنتاج تاريخ دخول الألفاظ إلى اللهجة المغربية.

يمكن أن نتحدث أيضًا عن تأثيرات أدبية أندلسية فى الشعر المغربى (فى ديوان الحايك وهو أندلسى من تطوان وينتمى إلى القرن الثامن عشر وقد درسه بالديراما. وكان ابن عمر الرباطى من كبار الفقهاء وشاعرًا مشهورًا من أصل أندلسى ومات فى الجزيرة العربية عام ١٨٢٧). إنه واحد من الأدباء الكثيرين المنحدرين من أصول موريسكية وأندلسية.

وقد درس خيل غريماو الأصل الموريسكى المحتمل لبعض الحكايات والأمثال والمسرحيات القصيرة التطوانية. وقد وضحت بعض الدراسات الحديثة العلاقة بين الرواية الشفوية التطوانية ومسرحيات العصر الذهبى الإسبانية.

هناك بقايا أو آثار أدبية أندلسية فى إسبانيا وفى المغرب، تتمثل فى المخطوطات العربية ذات الأصل المغربى والموجودة حاليًا فى مكتبة دير سان لورينثو بالاسكوريال. هذه المخطوطات عبارة عن مكتبة سلطان المغرب التى استولى عليها قراصنة فرنسيون[*] ثم استولى عليها منهم قراصنة إسبان فى القرن السادس عشر. تتضمن كتبًا عربية عن الأندلس حملها الأندلسيون إلى المغرب. لا يبدو أن الذين حملوها إلى المغرب كانوا موريسكيين فى القرن السادس عشر، بل أندلسيين ممنْ هاجروا إلى المغرب خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر. إن هذه الكتب دليل آخر على التراث الأندلسى فى المغرب.

---

(*) القراصنة الفرنسيون لم يستولوا على كتب مولاى زيدان بل كانت وديعة لديهم. وقد استولى القراصنة الإسبان على السفينة التى كانت تحمل الكتب واقتادوها إلى سواحل إسبانيا. وقد بذل ملوك المغرب كل ما فى وسعهم لاستعادة الكتب، لكن جهودهم لم تكلل بالنجاح. وفى النهاية تم إيداع الكتب فى مكتبة دير الاسكوريال ولا تزال موجودة إلى اليوم. (المترجم)

## ٣- تراث الأسماء الإسبانية

تحدثنا عن مشكلة تحديد تاريخ الألقاب العائلية ذات الأصل الإسباني خاصة في مدينة تطوان، لكن مشكلة التأريخ لا تلغى الوعى الجماعى المغربى الذى يرى في هذه الأسماء ميراثًا مباشرًا من الأندلس. إن هذه الألقاب العائلية الإسبانية في المغرب تربط الشعب المغربى بالتراث الأندلسى.

وقد جمع المؤرخ المغربى الرهونى فى القرن التاسع عشر كثيرًا من هذه الألقاب الغريبة عن اللغة العربية وعن اللهجة البربرية والتى تعود إلى الأندلس. وهناك باحثون حاليون – ابن داود وعُدّى وعبده وابن عزوز حكيم – درسوا قوائم الألقاب العائلية وأضافوا إليها الكثير واجتهدوا فى تحديد الأصل اللغوى لها، وكانت جهودهم موازية للجهود التى بذلها زبيس فى دراسة الألقاب الإسبانية(*).

لا نستطيع أن نذكر هنا الألقاب العائلية التى جمعها الباحثون لكننا نستطيع أن نذكر بعضًا منها حسب الترتيب الأبجدى: أبريل، بنييرا، كرمونة، دينيا، إسكالانتى، فيديريكو، غالان، هورناتشوس، خيريثانو، لوكى، مالدونادو، أورغاث، باديّان ريوس، سيغورا، تورمو، بالديثويلا، ثاباتا.

إن الدراسة اللغوية يمكن أن تتسع إذا اتبعنا مناهج بحث مختلفة. وربما يمكن أن ندرس أيضًا العلاقات الاجتماعية القديمة والحديثة التى يدل عليها وجود هذه الألقاب العائلية. لكن المهم – لقياس أبعاد التراث الموريسكى والأندلسى فى المجتمع المغربى – هو وجود تلك الألقاب العائلية فى حد ذاته.

إن استمرار هذه الألقاب العائلية يدل على اعتزاز هذه العائلات بأصلها الأندلسى. يدل أيضًا على اعتزاز أبنائها بالتعددية الثقافية للموريسكيين، فهم مسلمون وإسبان. لكنه يدل كذلك على أن المجتمع المغربى الذى عاشت فيه هذه

(*) درس مصطفى زبيس وآخرون الألقاب العائلية ذات الأصل الإسبانى فى تونس. (المترجم)

العائلات قد احترم العائلات بأسمائها الغربية ولم يمارس ضغطًا عليها لكي تتخلى عن أصلها الأندلسي الإسباني. إن وحدة العائلات وألقابها يوضح الميراث الأندلسي في المجتمع المغربي.

يمكن أن ندرس أيضًا أسماء البلاد ذات الأصل الإسباني التي لا تزال موجودة إلى اليوم أو في وثائق تاريخية، خاصة في المناطق التابعة لتطوان ورياط سلا. لكن علينا أن نعترف أن بأسماء البلاد قليلة وأن دلالاتها مختلفة عن أسماء البلاد الإسبانية التي احتفظت بها عائلات المهاجرين الموريسكيين.

## ٤- الميراث المادي: الملابس والعمارة

هناك آثار مادية خلَّفها الموريسكيون المهاجرون والأندلسيون عامةً منذ لحظة وصولهم إلى المغرب حيث أسهموا في رخاء وطنهم الجديد. بعض الأعمال التي أنجزوها تحمل طابع بلدهم الأصلي. إن أحفادهم المولودين في المغرب استمروا في اتباع نظام أجدادهم الإسبان في الصناعة. بعض هذه المنتجات عاشت على مدى القرون كدليل على الأثر الأندلسي في البلد المضيف.

يعدّد رزوق في الفصل الثالث من رسالته الجامعية المجالات التي أسهم فيها المهاجرون في إقامة «حضارة أندلسية مغربية»: الإنتاج الاقتصادي (الزراعة والحرف) الإدارة العامة والدبلوماسية، العلوم النظرية والتجريبية، الترجمة، العلوم الدينية، اللغة، الخدمات الاجتماعية، الملابس، الموسيقى، الفن والعمارة. درسنا بعض هذه الموضوعات في فصول سابقة، لكن من وجهة نظر الميراث المادي الأندلسي في المغرب يجب أن نذكر مجالين على الأقل: الملابس والعمارة.

إن انتقال الملابس من مجتمع إلى آخر أمر بسيط نسبيًا ويسير وفق نظام معروف. هناك توازن بين الميل إلى تجديد الملابس التقليدية بعناصر خارجية، جديدة ورفض العناصر التي تمثل الخارج بشكل واضح. حدث هذا مع المغاربة ومع المهاجرين الموريسكيين.

من الواضح أن الملابس الفاخرة والمطرزة هى التى يظهر فيها الأثر الإسبانى الذى يعود إلى الفترة الموريسكية. التطريز يستعمل عادة فى الملابس الفاخرة للعرائس، خاصة فى أكبر مدينتين مغربيتين أندلسيتين: تطوان، ورباط سلا. ملابس العرائس - نظرًا لطبيعتها الفخمة، ونظرًا للرغبة فى المحافظة على التقاليد - هى أكبر «متحف» للملابس النسائية الأندلسية فى المغرب.

ليست ملابس العرائس هى الأثر الأندلسى الوحيد الباقى. فسواء من حيث الآثار المادية أو من حيث الشكل الجمالى هناك أزياء من أصل إسبانى دخلت المغرب وإن كانت قد شهدت تطورًا ما. تشهد على ذلك الأسماء الإسبانية لهذه الأزياء. هذه الأسماء درسها كل من برونوت، غوثالبيس بوستو والبراثين، وقد فتحت دراساتهم مجالات لأبحاث لاحقة.

وقد تعددت الدراسات حول أثر العمارة الاندلسية فى المغرب، وأشارت هذه الدراسات إلى التطور المشترك الذى شهدته العمارة الإسلامية فى كل من الأندلس والمغرب، وهو ما يحول دون أن نشير بدقة إلى أثر الأندلسيين فى العمارة المغربية.

فيما يتعلق بالأثر المباشر للعمارة الإسبانية التى أدخلها الموريسكيون(*) فى القرن السابع عشر نذكر هنا شهادة رجل فرنسى معاصر لتلك الفترة:

> وصلتنى أخبار عن أولئك الذين زاروا الرباط التى يسكنها الموريسكيون. إن بها بنايات تشبه البنايات الإسبانية لكن بدون زجاج.

بالفعل فإن بنية مدينة الرباط نفسها مكونة من شوارع مستقيمة على شكل شبكة وهو نظام عمرانى يختلف عن النظام المغربى ويتفق مع نظام المدن التى

---

(*) تقول أرينال فى معرض حديثها عن الأثر الإسلامى فى أمريكا إن العمارة الإسبانية فى القرن السادس عشر كانت كلها مسلمة. (المترجم)

أقام فيها الموريسكيون فى المغرب. ويُنسب إلى الموريسكيين كذلك بعض تفصيلات حمامات البخار فى الرباط.

مساجد لها واجهات ومنازل لها سقوف بدلاً من الأسطح، هذه هى الآثار المعمارية الموريسكية فى منطقة تطوان. وقد استطاع لاثام أن يقارن خصائص العمارة التطوانية بخصائص البنايات الموريسكية الأخرى فى الأقاليم التى استقر بها الموريسكيون فى المغرب.

### ٥- الميراث الفنى: الموسيقى والنقوش

يجب أن نتحدث فى فصل مستقل عن الميراث الأندلسى فى المجال الفنى الذى يشمل الفنون الصوتية (الشعر والحكاية الأدبية) والفنون التشكيلية (العمارة والحرف).

لا تزال إسبانيا تحتفظ ببعض خصائص الفن العربى التى تُعجب الإسبان، وهى تشمل التزيين والحِرف والبناء. من هذه الخصائص أنماط الفن المدجن الجديد (التى نجدها فى التيارات «الحديثة» فى بنايات ميادين مصارعة الثيران والأبواب ذات الأقواس، وفى بنايات وأثاث ولوحات فى القرن العشرين). هذا الإعجاب بالفن العربى يتجدد فى إسبانيا باستمرار عند تأمل قصر الحمراء وآثار فنية عربية أخرى كالتى توجد فى المغرب.

والفن المغربى كذلك يميل إلى الفن الأندلسى ويتفق معه فى خصائصه فى مجالات كثيرة. هذا واضح فى الفنون التشكيلية. إنه نظام واضح من حيث الفراغات والأحجام والألوان والظلال نجده فى أعمال يدوية مغربية. لكننا نجد هناك إشارة واضحة إلى الماضى الأندلسى (قرطبة وغرناطة وإشبيلية) فى كتابة المخطوطات والأثاث والزخرفة، وهو ما يضفى قيمة كبيرة على ذلك الميراث، بالإضافة إلى متعة تأمل هذه التحف الفنية.

يجب أن نتذكر بشكل خاص فن النقوش فى البيوت مثل كتابة شعار ملـوك بنى نصر الذى نُحِتَ على ضريح الملك محمد الخامس فى الربـاط. بعـض هـذه النقوش أندلسية من حيث الموضوع ومن حيث الخط، مثل النقوش التـى درسـها بالديراما فى تطوان. ورغم أن الخط المغربى فى المخطوطات والنقـوش يختلـف عن الخط الأندلسى [ضمن خصائص تميز الخط المغربى بشكل عام عـن الخـط الشرقى] فإن هذه الخطوط جميعها تُعد ميراثًا للفن الأندلسى.

إذا انتقلنا إلى الفنون الصوتية وإلى ما يُسمى بـ «الموسيقى الأندلسية» فإننا ندخل إلى جانب إنسانى فى روح المغرب.

الموسيقى الأندلسية موسيقى عاطفية، سواء من حيث الإيقاع أو مـن حيـث الأغنية التى تصاحبه: أغانى أفراح، أغانى دينية، أغانى حب، أغانى حنين وحوار مع الطبيعة... إلخ. إنها موسيقى تتعدد فيها الآلات، والأغانى يمكن أن تُردد بشكل جماعى أو بشكل فردى. هذه الأغانى تصاحب حياة المغاربة وحياة أهل الـشرق. الموسيقى وكثير من النصوص تشير إلى الأندلس. ذلك «الفردوس المفقود»، أرض المتعة والجمال. إن موسيقى الأندلس العربية موسيقى لخيال. قلت وكتبت كثيرًا إن العرب يحلمون «بشكل أندلسى» عندما يسمعون هذه الموسيقى الشعبية التراثية التى تختلف عن أنواع أخرى من الموسيقى المغربية.

فى القرن السادس عشر على وجه التحديد انتشرت هـذه الموسـيقى فـى المغرب عندما أُضيفت القصائد الخفيفة المغربية إلى الزجل والموشحات الأندلسية.

ربما كان مجال الموسيقى والشعر، حيث الموسيقى «الأندلسية»، هو المجال الذى يوضح فيه الوعى المغربى علاقته بالأندلس وبالمهاجرين الإسبان الذين جاءوا من «العدوة الأخرى».

# الهوامش

(١) Julio Caro Baroja: *Los moriscos del reino de Granada*, Madrid, 1957, pp. 258-263.

A.Dominguez Ortiz- B. Vincent: op. cit. cap.II. 1978, pp.225-245.

(٢) G. Gozalbes Busto "La republica andaluza de Rabat en el siglo XVI". *Cuadernos de la Biblioteca Espanola de Tetuan, Teluan*. pp. 9-10, 1974. 7-469.

(٣) م. رزوق: «الأندلسيون وهجرتهم إلى المغرب خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر»، الدار البيضاء، ١٩٨٩.

(٤) انظر دراسة السعدوني «الجالية الأندلسية بالجزائر: مساهمتها العمرانية ونشاطها الاقتصادي ووضعها الاجتماعي» في مجلة:

*Awraq*, Madrid, 1981. pp. 111-124.

(٥) M.de Epalza: *Recueil d'etudes sur les Morisques Andalous en Tunisie*, Madrid. 1974.

S.M. Zbiss- Gafsi- Boughanmi – Epalza: *Etudes sur les Morisques Andalous*, Tunez, 1983.

(٦) انظر قائمة المراجع في دراسة إيبالثا:

"Nuevos documentos sobre descendients de morjscos en Tunez en el siglo XVIII", M. Batller. Rome. 1984 pp. 195-228.

(٧) Oliver Asin "Un morisco tunecino admirador de Lope. Estudio del Mss. S-2 de la Colección Gayangos", *Al-Andalus*, Madrid, I, 1933, 409-450;

# الفصل الثانى

## الجزائر

كانت عملية استقبال الموريسكيين المطرودين فى الجزائر مختلفة عنها فى المغرب نظرًا لاختلاف النظامين السياسيين فى البلدين. لكن البلدين كان بينهما تشابه أيضًا. إن دراسة الوضع فى الجزائر بالتفصيل ستسمح لنا بوضع الخطوط العامة لتوطين الموريسكيين فى المغرب وفهم موضوع التوطين فى تونس وفى بلاد أخرى تابعة للإمبراطورية العثمانية.

الوثائق الموجودة عن الموريسكيين فى الجزائر أقل من الوثائق الخاصة بالوضع فى المغرب وتونس. فى السنوات الأخيرة فقط أضافت أبحاث السعدونى كميةً كبيرة من الوثائق عن الموريسكيين الذين أقاموا فى الجزائر[١]. قبل ذلك كانت هناك بعض الأبحاث درست موضوع الموريسكيين فى الجزائر استنادًا إلى وثائق قليلة لكنها مفيدة وتستند إلى مقارنة وضع الموريسكيين فى الجزائر بوضعهم فى دول أخرى تتوافر فيها الوثائق: أشير إلى دراسات كل من: لاثام[٢] وإبراهيم[٣] وإيبالثا[٤] وكيسلاتى[٥]. كل هذه الدراسات تتيح لنا تكوين صورة معقولة، رغم أن الوثائق الجزائرية عن هذا الموضوع غير كافية. ربما تُكتشف وثائق جديدة فى الجزائر وغيرها مما يمكننا من وضع تصور كامل.

## المجال السياسى الجغرافى الجزائرى

### ١- المجال الجغرافى

كانت الجزائر فى أوائل القرن السابع عشر تشمل مساحة الجمهورية الجزائرية حاليا، وذلك منذ أن أعاد الأخوان عروج وخيرالدين باربا روسا تنظيم البلاد المغاربية بمساعدة العثمانيين فى القرن السادس عشر. كانت الأراضى الجزائرية إذن تقع بين المغرب (المملكة الشريفية أو مملكة فاس) والولاية العثمانية فى تونس، ويحدها البحر المتوسط شمالاً والصحراء جنوبًا.

كان المركز السياسى للجزائر - ولايزال منذ خمسة قرون تقريبًا - هو مدينة الجزائر أو «جزيرة بنى محزونة». وكان لمدينة الجزائر موقع متوسط على الساحل المغاربى، فكانت فيها موانى لونه (عنابه حاليا) وجدجيل وبوخيا (بجاية حاليا) وشرجيل وتينيس ووهران (الذى كانت تحتله إسبانيا). كانت الجزائر تحتل الحد الغربى للإمبراطورية العثمانية ومعها ولايتا تونس وطرابلس الغرب.

كان الساحل الجزائرى - الجبلى وغير الآهل بالسكان والذى توجد به سهول هى مصبات أنهار - هو أوسع البلاد الإسلامية مساحةً وهو الأقرب إلى إسبانيا. هذا الوضع الجغرافى السياسى المجاور لإسبانيا والذى كان يمثل رأس حربة للإمبراطورية العثمانية القوية هو الذى يفسر عداء المواطنين الإسبان للجزائر، وفى نفس الوقت يفسر أهمية الجزائر كموطن استقبل الموريسكيين المطرودين من إسبانيا.

لا يمكن أن نتصور سيادة الجزائر على كل هذه المساحة فى القرن السادس عشر بمفهوم سيادة الدولة العصرية أو بمركزية الحكومة التى نراها اليوم. كانت السيادة المباشرة لا تتجاوز العاصمة وضواحيها، خاصة المدن التى كان للأتراك فيها حاميات عسكرية مثل الموانى المذكورة بالإضافة إلى مدن تلمسان وميديا ومسيلة وقسطنطينة وغيرها، وبالإضافة إلى الموانى الواقعة على الطرق الداخلية،

خاصة الطريق بين الشرق والغرب الموازى للساحل الذى تفصله عن البحر سلاسل جبلية عالية.

وكانت الحكومة تمارس سلطة مباشرة على قبائل الداخل بمقتضى معاهدات هشة ونتيجة لحملات عسكرية لها أهداف سياسية واقتصادية. ليس من الثابت لدينا أن تلك الحملات قد وصلت إلى ما يُعرف الآن بالصحراء الجزائرية.

كانت الأراضى الواقعة على الحدود الشرقية (التابعة لتونس) والأراضى الواقعة على الحدود الغربية (التابعة لمملكة فاس) محل نزاع وهدفًا لحملات عسكرية، دون أن تؤدى تلك النزاعات والحملات إلى تغير «الحدود». ورغم أن تلمسان كانت خاضعة سياسيا للجزائر وبها حامية عسكرية كغيرها من المدن الغربية الجزائرية، فإن هذه المدينة كانت مرتبطة بروابط تقليدية يرجع تاريخها إلى العصور الوسطى، لأن فاس كانت بمثابة ملجأ للساخطين على الحكم الجزائرى وعلى احتلال إسبانيا لوهران. منذ أوائل القرن السادس عشر وحتى نهاية القرن الثامن عشر كانت مدينة وهران وميناؤها الكبير تحت الاحتلال الإسبانى ومعزولين عن محيطهما الإسلامى.

هذه المقدمة عن الجغرافيا والظروف السياسية كان لابد منها لكى نتفهم موضوع وصول الموريسكيين إلى الجزائر وإقامتهم فى أعقاب عملية الطرد ١٦٠٩-١٦١٤. أقام الموريسكيون أو الأندلسيون فى المدن فقط وفى المناطق الريفية المتاخمة لها والواقعة تحت سيطرة العثمانيين. ليست لدينا دلائل على إقامة الموريسكيين فى مناطق ريفية منعزلة ولا فى جبال القبائل والتى كانت تتمتع بنوع من الاستقلال تحت حكم ملك kuko الذى كان حليفًا لملك إسبانيا ضد الجزائر اعتبارًا من أوائل القرن السابع عشر. لكن لدينا شواهد عربية وأوروبية تدل على أن الموريسكيين الذين طردوا إلى البلاد المغاربية قد لقوا معاملة سيئة من قِبل سكان المناطق الريفية التى لم تكن خاضعة بشكل كامل للسلطة العثمانية فى الجزائر.

## ٢- المجال الاجتماعي

حدث اندماج الموريسكيين في المغرب وتونس وفي بلاد المشرق في المناطق الحضرية التي تسيطر عليها السلطات العثمانية أو المغربية بشكل كامل، ولم يحدث ذلك في المناطق الريفية التي كانت تسيطر عليها القبائل. لكننا نستطيع أن نحدد أشكال اندماج الموريسكيين في المناطق الحضرية في الجزائر خلال القرن السابع عشر على ضوء ما ذكره الرحالة والمؤرخون الأوروبيون المعاصرون للأحداث.

كان المجتمع الجزائري مقسمًا إلى طبقات. كانت الطبقة العليا التي تتولى السلطة السياسية والعسكرية تضم الأتراك ذوي الأصل الشرقي بالإضافة إلى العسكريين المقربين منهم، وكان هؤلاء عادة من المسيحيين الذين اعتنقوا الإسلام أي «العلوج» الذين تحدث عنهم بن ناصر. يتحدث مؤرخ معاصر للأحداث عن هذه الطبقة فيقول:

> الأتراك على فئتين: الفئة الأولى أتراك طبيعيون، والفئة الثانية تتدرج في هذه الطبقة من باب المهنة. يُطلق اسم أتراك «طبيعيون» على أولئك الذين جاءوا من تركيا... أما أتراك «المهنة» فهم المرتدون، أي الذين وُلدوا لأب وأم مسيحيين ثم اعتنقوا دين الأتراك بمحض إرادتهم (هاييدو).

لم تكن تلك الطبقة تشمل حتى أبناء الأتراك المهاجرين إلى الجزائر والذين وُلدوا لزوجات مغاربيات أو لإماء أجنبيات، فلم يكن الأبناء يتساوون بالأتراك بل كانوا أبناء عبيد kologlu. كان بعض قباطنة القرصنة البحرية ينتمون إلى طبقة الأتراك تلك، لكن لم يكن كل القباطنة كذلك.

تعاون الموريسكيون مع هذه الطبقة الحاكمة تعاونًا وثيقًا، فقد كانت تلك الطبقة تمثل بالنسبة لهم سندًا رئيسيا في بيئة حضرية يسيطر عليها الأتراك. لكن

الموريسكيون - عدا حالات استثنائية قليلة - لم يتمكنوا من الاندماج في تلك الطبقة. كان الموريسكيون أقل شأنًا في نظر الزعماء الأتراك.

كان الأندلسيون ينتمون إلى طبقة المغاربة المسلمين أي إلى الطبقة البرجوازية، وكان البعض منهم ينتمي إلى ما يُعرف باسم طبقة البرجوازية العُليا التي يصفها إبراهيمي. كان الأندلسيون يتظاهرون بأنهم من البلديين، أي من أهل المدن، خاصة الذين ينتمون إلى طبقة الأشراف، أي المنحدرين من نسل أهل البيت النبوي، نظرًا لتشابه المهن التي يشتغلون بها والنشاط التجاري. ورغم أن الموريسكيين كانوا يشتغلون بالزراعة في المناطق المتاخمة لمدينة الجزائر فإنه كان يسهل تمييزهم عن العرب والبدو الذين اتخذوا منهم موقفًا معاديًا لدى وصولهم بحرًا إلى البلاد. عاش الموريسكيون مع الريفيين في مدن الأقاليم وفي المعسكرات التي كانت موجودة في الجزائر إبان الحكم العثماني. كان الأندلسيون يختلفون - من حيث اللغة والثقافة - عن البربر أو أهل القبائل الذين كانوا يتمتعون بنوع من الاستقلال في جبال الجزائر.

هذه الصورة توضح -من الناحية الجغرافية والاجتماعية- وضع المهاجرين الموريسكيين وأبنائهم في الجزائر. إنه إطار لأحداث موثقة سنعرضها الآن.

## مهاجرون أندلسيون سابقون إلى المغرب الأوسط

### ١- القرب الجغرافي

أدى القرب الجغرافي إلى أن تكون سواحل الجزائر مكانًا يتطلع إليه المهاجرون الأندلسيون منذ أن استوطن المسلمون ضفتي البحر المتوسط. كانت إسبانيا والجزائر شاطئان أو «عُدوتان» لبحر واحد كما يقول الجغرافي البكري في القرن التاسع حينما يذكر الموانئ المغاربية، فقد ذكر من بينها موانئ ساحل

الأندلس المقابلة. كان الساحل الشرقى للأندلس بمثابة «بوابة الأندلس»، فمن خلال هذه السواحل كان يمر الناس فى الطريق البحرى من قرطبة إلى القيروان وإلى الشرق بمحاذاة الساحل الجزائرى، على حد وصف اليعقوبى وهو مؤرخ من القرن التاسع. مائتا كيلومتر فقط تفصل السواحل الجزائرية عن مناطق شبه الجزيرة الإيبيرية فى قطالونيا وجزر البليار وسواحل فالنسيا وأليكانتى ومرسيه والمرية. إن كل ما يُعرف باسم شرق الأندلس يؤدى إلى السواحل المغاربية، والعكس صحيح أيضا.

فى فترة الوجود الموريسكى (القرنان السادس عشر والسابع عشر) كانت المناطق التى تسكنها أغلبية موريسكية تتوجه فى علاقتها بالعالم الإسلامى نحو هذا الساحل المواجه. من المعلوم أن سلطات فالنسيا حينما درست العلاقات بين الموريسكيين والجزائريين قالت إن الكلمة المسموعة فى أليكانتى هى لقائد الجزائر، لا لقائد بولوب Polop. كانت سواحل شبه جزيرة إيبيريا والسواحل المغاربية فى الجزائر تعدان بمثابة حدود بين الإسلام والمسيحية الأوروبية، على حد وصف كل من بورنس وهيس.

هناك حكايات من القرن السادس عشر توضح جيدًا طابع الحدود لكلا الساحلين، فقد كان الموريسكيون ينتقلون بينهما باستمرار.

كان شخص يُدعى خوان دى أوريولا، وهو مسيحى قديم من باتيرنا بفالنسيا، قد حول بيته إلى مكان يلتقى فيه موريسكيو أراغون وفالنسيا مع أهل الجزائر. كان ذلك بين عامى ١٥٧٥ و١٥٧٨ خلال الفترة التى سعى فيها المبعوث التركى إلى تنظيم ثورة الموريسكيين. كان ما يفعله خوان دى أوريولا نشاطًا تجاريا مستمرًا، فكان يشترى السلاح ثم يبيعه للموريسكيين، وكان يشترى الأراضى من أثرياء الموريسكيين فى باتيرنا الذين يذهبون إلى الجزائر للإعداد للغزو وكانوا يحتاجون إلى نقود يشترون بها دعم السلطات الجزائرية ويشترون بها العتاد العسكرى اللازم.

وكان هناك موريسكى من فالنسيا، كان أبوه من سيغوربى، قُبض عليه فى وهران كجاسوس يعمل لحساب الجزائر. حدث ذلك فى تاريخ غير محدد يقع بين عامى ١٥٥٤، ١٥٥٨. وفى المقابل كان يأتى إلى وهران «مسلمون مدجنون» يقيمون فى بلاد إسلامية[*] للتفاوض على افتداء أسرى. إن دراية هؤلاء باللغة الإسبانية كانت تؤهلهم للقيام بدور المفاوضين مع السلطات الإسبانية فى وهران نحو عام ١٥٥١.

لذلك يتعين علينا أن نحدد مراحل هجرة الأندلسيين وخصائصها على ضوء الحديث عن أقاليم الجزائر وطبقاتها الاجتماعية التى عاش فيها مهاجرو الأندلس.

## ٢- هجرة الأندلسيين قبل القرن الثالث عشر

كان تأسيس مدينة وهران رمزًا لإقامة الأندلسيين فى الجزائر نحو عام ٩٠٣، كما كان الأندلسيون هم الذين أسسوا مدينة فاس فى أوائل القرن التاسع. هذا النشاط العمرانى له صدى فى كتابات الجغرافى الأندلسى البكرى، التى تحدثنا عنها، وفى تراث موثق إلى حد ما يُنسِب إلى مهاجرين أندلسيين تأسيس أو تطوير مدن، كما هى حالة مسيلة. إن التنقل المستمر بين «الشاطئين» - والذى أسهم فيه بصفة خاصة فريضة الحج فى الإسلام بالإضافة إلى الرغبة فى تحصيل العلم أو فى القيام بنشاط تجارى - قد أدى إلى استيطان جماعات أندلسية فى بلاد المغرب وإلى استيطان مغاربيين فى الأندلس.

## ٣- هجرة الأندلسيين فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر

فى القرن الثالث عشر وصلت موجة كبيرة من المهاجرين الأندلسيين إلى بلاد المغرب العربى كنتيجة لاستيلاء المسيحيين على مناطق يسكنها مسلمون (فى

---

(*) «المدجن» هو المسلم الذى يقيم فى بلاد النصارى، ونظن أن المؤلف يشير هنا إلى أشخاص كانوا مدجنين فيما سبق ثم انتقلوا بعد ذلك للإقامة فى دار الإسلام. (المترجم)

الغرب وحول نهر الوادى الكبير بأندلوثيا ومرسيه وفالنسيا وجزر البليار)، وذلك بعد أن كان المسيحيون قد استولوا فى القرن الثانى عشر على وادى نهر إيبرو والمنطقة الجنوبية. أدى ذلك إلى هجرة الأندلسيين بشكل نهائى، خاصة القادة خلال عصر الموحدين، وقد وجد هؤلاء المهاجرون ملجأ مناسبًا فى بلاد مثل تلمسان وتونس اللتين كانت تتبعهما من الناحية السياسية مدن جزائرية مهمة مثل بجاية وقسطنطينة.

وقد تشجع الأندلسيون فى القرن الثالث عشر على الهجرة نتيجة اتصالهم بالمهاجرين الذين سبقوهم، ومن بين الأمثلة على المهاجرين السابقين علماء من أليكانتى مشهورين ذكرهم ابن الأبار، وقد هاجر هؤلاء إلى تلمسان. إن ابن الأبار نفسه – وهو مؤلف وسياسى من فالنسيا – قد هاجر من فالنسيا إلى تونس مرورًا بمدينة بجاية بعد سقوط فالنسيا عام ١٢٣٨. كانت تلمسان وبجاية بالفعل خلال القرن الثالث عشر مدينتين جزائريتين، وهذا ما يفسر مرور المهاجرين بها.

بعد الهجرة الأندلسية الكبيرة خلال القرن الثالث عشر استمرت هجرة أفراد مدجنين إلى السواحل والمدن المغاربية: فقد مرَّ فقيه أراغونى بجزيرة مايوركا فى أوائل القرن الرابع عشر لكى يرتب موضوع إقامته فى بلاد إسلامية، وقد عاد الفقيه بعد ذلك ليصطحب أسرته فى هجرة نهائية إلى بجاية. كانت البلاد الإسلامية مثل مينوركا (فى القرن الثانى عشر) أو غرناطة (فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر) مجرد محطات يمر بها المهاجرون الأندلسيون إلى تلمسان وبجاية ومدن صغيرة بالجزائر.

لكن عدم الاستقرار السياسى فى بلاد المغرب فى الفترة التى أعقبت سقوط الموحدين بسبب الصراع بين الحفصيين فى تونس وبنى عبد الواد فى تلمسان والمرينيين فى فاس، ثم بين المرينيين والقوى المحلية... كل ذلك أدى إلى توقف هجرة الأندلسيين إلى بلاد المغرب الأوسط واتجاهها إلى العواصم البعيدة مثل فاس وتونس.

وقد أدى الاستيلاء على غرناطة عام ١٤٩٢ إلى نزوح عدد كبير من المهاجرين توجهوا إلى السواحل المغربية والجزائرية. إن احتمال إقامة أفراد من العائلة الملكية الغرناطية فى تلمسان له مدلول كبير، و«يُعرف هؤلاء بين الناس فى تلمسان باسم عائلة بنى سلطان الأندلس». هذا الوعى الشعبى فى مدينة تلمسان – إذا تأكد أن العائلة تنحدر بالفعل من سلاطين غرناطة – سيكون هو الدافع لأن يكتب المقرى التلمسانى تاريخ الأندلسيين فى كتاب «نفح الطيب» وكتاب «أزهار الرياض» فى منتصف القرن السابع عشر.

إن الفقهاء – ومعهم الونشريسى المغربى – هم الذين اهتموا بمسألة الشعائر الدينية التى يمارسها المسلمون المقيمون فى بلاد واقعة تحت حكم المسيحيين: المغراوى الوهرانى وابن مقلاس الجزائرى والزرقانى وهو من بجاية. هذا الاهتمام يمكن تفهّمه بسهولة نظرًا للقرب الجغرافى ونظرًا لاستمرار وصول المهاجرين المدجنين من أراغون وقطالونيا وفالنسيا ومرسيه وشرق الأندلس.

كانت الفتاوى التى يصدرها أولئك الفقهاء تنتهى عادة بتوصية مسلمى الأندلس بمغادرة أراضى المسيحيين والهجرة إلى البلاد الإسلامية. لم تكن تلك التوصية تهدف فقط إلى أن يتمكن المسلمون من ممارسة شعائرهم الدينية، بل كانت تهدف أيضًا إلى تقوية البلاد الإسلامية فى مواجهة الهجوم المسيحى. هذا ما نجده فى فتاوى الفقيه المغربى الونشريسى الذى كان يخدم مصالح ملوكه. من الغريب أن هذه الفتاوى تتفق مع فتوى فقيه جزائرى حديث يؤيد رأى الفقهاء الذين يرون إجبار المدجنين والموريسكيين على مغادرة البلاد التى يسيطر عليها المسيحيون.

### ٤- الهجرة إلى الجزائر العثمانية

يقول مؤلف كتاب غزوات عروج وخير الدين – وهو معاصر للأحداث –

إن مدينة الجزائر قد امتلأت بالأندلسيين بعد ثورة غرناطة عام ١٥٠٢، أى قبل أن يقيم الأخوان باربا روسا فى عاصمة الجزائر.

استقبلت وهران اعتبارًا من عام ١٤٩٣ عددًا كبيرًا من المهاجرين الغرناطيين، وتحولت إلى نقطة تنطلق منها الهجمات على السواحل الإسبانية. كانت السواحل الجزائرية تتحول تدريجيا إلى جبهات معارك ضد المسيحيين، وكان ذلك سببًا فى أن تقوم مملكة قشتالة – المتحالفة مع مملكة أراغون بعد زواج فيرناندو الخامس وإيسابيل الأولى – فى أوائل القرن السادس عشر باحتلال موانئ مليلة وحنين والمرسى الكبير ووهران وتينيس وشرجيل ومضيق الجزائر **Peñeón** وبجاية وتيدليس والحمامات وبونا وطبرق **Tobraka** وبنزرت وغوليتا وقليبية والحمامات والمهدية وجيربا وطرابلس وغيرها. وجاء رد الفعل المغاربى – بمساعدة الأتراك – ليقوض السيطرة الإسبانية خلال القرن السادس عشر بحيث لم يتبق تحت الاحتلال الإسبانى سوى وهران ومزالكبير.

مع إعادة تنظيم سياسة المغرب الأوسط بإنشاء الولايات العثمانية فى الجزائر سيكون للأخوين باربا روسا ومن تبعهما دور مهم فى حكم الجزائر التى كانت مركزًا للمنطقة. سيحظى الجزائريون فى سياستهم المعادية للمسيحيين بدعم الأندلسيين. استقبلت الجزائر المطرودين بعد احتلال إسبانيا لبجاية، وأسكنت الأندلسيين فى السهول الخصيبة حول مدينة الجزائر وبليدة ومتيجة، وعملت على إحضار مهاجرين من إسبانيا، خاصة بعد هزيمة أسطول كارلوس الخامس فى الجزائر عام١٥٤١. كان لدى حكام الجزائر عام ١٥٥١ جيش مكون من خمسة آلاف من الرماة (من الأتراك والمدجنين المسيحيين)، وقد ساند الأندلسيون – وعلى رأسهم علوج على– ثورة البشرات عام ١٥٦٨، واستقبلوا مهاجرين موريسكيين عام ١٥٧٠، ونظموا عملية ترحيل ألفى موريسكى من منطقة أليكانتى عام ١٥٨٤ومن منطقة لوركا عام ١٥٩١، من بين أعمال أخرى لدعم الهجرة الموريسكية إلى الأراضى الجزائرية.

يلخص هاييدو باختصار شديد في نهاية القرن السادس عشر وقبيل عملية طرد الموريسكيين من إسبانيا دور المهاجرين الأندلسيين في الجزائر في القرن السادس عشر بقوله:

> كيف وقعت الجزائر في قبضة الأتراك: ... بعد أن استولى الملك الكاثوليكي على غرناطة في يناير عام ١٤٩٢. رحل كثيرون من مواطني مملكة غرناطة وآخرون من مسلمي فالنسيا وأراغون إلى بلاد البربر، ولما كانوا جميعًا مهرة في فنون القتال في إسبانيا التي تربوا فيها وكانوا على دراية بالجزر القريبة مثل مايوركا ومينوركا وإيبيثا وغيرها، كان بمقدورهم أن يسرقوا ويلحقوا الأضرار بهذه الأماكن، وهذا ما فعلوه.

## ٥- مدينة الجزائر مركز استقبال المهاجرين الموريسكيين في القرن السادس عشر

يؤكد مؤلف كتاب غزوات عروج وخيرالدين (في منتصف القرن السادس عشر) الدوافع السياسية لسلطات الجزائر عندما قررت استقبال اللاجئين الأندلسيين وتوطينهم في البلاد لدعم الجهاد ضد المسيحيين. لا يشير المؤلف – لكن ذلك واضح – إلى أن الأندلسيين كغرباء كانوا يدعمون موقع حكام الجزائر الذين كانوا غرباء كذلك، في مواجهة سكان البلاد الأصليين. كان هذا الأمر موجودًا باستمرار في هجرة الأندلسيين إلى بلاد المغرب، خاصة في الأراضي الواقعة تحت الحكم العثماني. إن الحاكم العثماني – باسم الدفاع عن الإسلام -- كان يجد دعمًا في بلاد المغرب عندما يتحدث عن استرداد الأندلس من قِبل أولئك الذين طُردوا من وطنهم الأندلس.

لم يكن «كتاب الغزوات» والرسائل الموريسكية إلى السلطان العثماني هي النصوص الوحيدة التي تحدد الجزائر كمركز دعم إسلامي للموريسكيين. إن

الوضع فى بقية بلدان المغرب العربى على مدى الثلثين الأولين من القرن السادس عشر (قبل ازدهار الدولة السعدية بالمغرب) لم يكن يسمح للبلاد الإسلامية الأخرى بأى تدخل لصالح الموريسكيين. يلخص السيدونى - وهو أفضل مؤرخ جزائرى درس هجرة الموريسكيين إلى الجزائر - يلخص أسباب بروز دور الجزائر على النحو التالى:

> إن الظروف التاريخية التى شهدتها الجزائر فى نهاية القرن الخامس عشر قد شجعت عددًا كبيرًا من مهاجرى الأندلس على التوجه نحو الجزائر، بينما لم تقدم لهم تونس وهى تحت حكم الحفصيين أى دعم، فقد كانت عرضة للتدخل الإسبانى بين عامى ١٥٣٤-١٥٧٤. لذلك لم تستطع تونس استقبال مهاجرين أندلسيين إلا بعد أن تولى الحكم فيها أول سلطان تركى فى عصر عثمان داى. ولم يشهد المغرب الأقصى كذلك - رغم الروابط التاريخية والعلاقات الإنسانية ورغم قربه الجغرافى من الأندلس - لم يشهد هجرة جماعية أندلسية كتلك التى شهدتها الجزائر نظرًا لطبيعة السعديين ونظرًا لوضع السلاطين السعديين الذين كانوا يحاولون إيجاد توازن بين القوى العثمانية فى البحر المتوسط والإسبان. (السيدونى)

كانت مدينة الجزائر تمثل مركز الآمال بالنسبة للموريسكيين والبلد الذى تخشاه السلطات الإسبانية المسيحية. كانت الجزائر قريبة من المناطق الإسبانية التى تسكنها جماعات موريسكية كبيرة. هناك تقرير لمحكمة تفتيش أراغون عام ١٥٦٥ يذكر أن جزءًا من الأسلحة التى كان الموريسكيون يصنعونها فى الخفاء فى منطقة بيافيليتشى كان يذهب إلى ساحل فالنسيا، وهناك كان ثرى أراغونى مقيم فى مدينة الجزائر يوجهها إلى الأراضى المغاربية. كان كثير من الموريسكيين يهربون إلى مدينة الجزائر وعندما يصلون إلى هناك كانوا يشجعون الأندلسيين الآخرين على التمرد. وكان كثير من الأندلسيين الذين هاجروا إلى بلاد إسلامية يتوجهون إلى

الجزائر أيضًا. وكانت محكمة التفتيش دائمًا تظن أن كتبًا وتأثيرات إسلامية أخرى تصل إلى الموريسكيين قادمة من الجزائر. إذا كان السلطان العثمانى يمثل «أمل الموريسكيين الأكبر» (كما يقول كارداياك) فإن الموريسكيين كانوا يحددون آمالهم ونبوءاتهم فى سلطة الجزائر. هذا ما يقوله موريسكى يُدعى زكريا فى غرناطة عام ١٥٦٩:

> فى كتبهم وحكاياتهم يُذكر أن هذه البلاد ستضيع مرة أخرى وسيستولى عليها مسلمو البربر.

هناك وثيقة أخرى شبيهة تتحدث عن الموريسكيين الإسبان المقيمين فى الجزائر طوال القرن السادس عشر قبل عملية الطرد ١٦٠٩-١٦١٤. يكفى أن نذكر الطبيب الفالنسى جبر الذى سافر من برشلونة إلى بونا Bona ثم استقر فى الجزائر، ومن الجزائر بعث برسالة إلى أهله فى فالنسيا. هناك شهود عديدون فى قضايا محكمة التفتيش - بحارة وتجار - يصفون حياة الموريسكيين الهانئة فى الجزائر التى استقبلتهم بحفاوة:

> جادل المسلمين واليهود وكان يرتدى ملابس المسلمين ويدخل مساجدهم...

ويدافع بدرو دى فالنسيا عام ١٦٠٦عن رأيه فى موضوع طرد الموريسكيين، ويذكر أنهم سيلقون تَرحيبًا فى الجزائر وسيكونون دعمًا للأتراك:

> لو أنهم طُردوا ومعهم أموالهم فسيكونون فى موقع جيد، فسيرحب بهم السلطان التركى لأنه سيستخدمهم لمصلحته وسيستولى على ثرواتهم.

لا يمكننا أن ننفى أن يكون الخوف من أن يؤدى طرد الموريسكيين إلى تقوية المسلمين فى المغرب كان سببًا قويا منع اتخاذ قرار طرد الموريسكيين وأجّل اتخاذه لعدة عقود. لكن يبدو أن السبب القوى الذى كان وراء اتخاذ قرار الطرد كان الدور الجزائرى بعد التحالف بين إنريكى الرابع ملك فرنسا ورمضان باشا

حاكم الجزائر لتتم عملية إنزال بحرى مشترك فى دينيا تستغل فيها ثورة الموريسكيين الشاملة ويكون ذلك بمثابة «كماشة» للقوات الإسبانية. لم يتم تنفيذ الاتفاق، لكن الإسبان اتخذوا قرارهم بطرد الموريسكيين.

كل هذه المعلومات تشير صراحة إلى أن الجزائر كانت هى أمل الموريسكيين. إذا كانت الجزائر لم تصبح وجهة الموريسكيين بعد عملية الطرد الكبرى فإن ذلك كان لأسباب خاصة بالنقل.

عمومًا فإن أكبر دليل على إقامة الموريسكيين فى الجزائر قبل عملية الطرد هو أن الأندلسيين كانوا هم الذين يدعمون السلطات التركية فى الجزائر. وقد كتب أحدهم عن هاييدو ما يلى:

> إن كتابه قد أسهم – أكثر من غيره – فى تأصيل أفكار عن الجزائر – وبلاد البربر – ستبقى أساسية، منها أن الدعم الاقتصادى والصناعى والعسكرى الذى لقيته القرصنة كان نتيجة لإقامة الموريسكيين المطرودين من إسبانيا فى شمال إفريقيا (توربيت ديلوف).

## عملية الطرد الكبرى. التوطين فى الجزائر

### ١- خط السير بين فالنسيا ووهران وصعوباته

توجه الفوج الأول من المطرودين الموريسكيين إلى الجزائر بالتحديد لأسباب إستراتيجية منطقية رآها العسكريون الإسبان المشرفون على تنظيم العملية.

كان المطرودون الأوائل من المقيمين فى مملكة فالنسيا، وكانوا أكثر عددًا بعد أن تم توطين موريسكيى غرناطة فى إقليم كاستيا لا مانشا بعد ثورة البشرات عام ١٥٧١. من الناحية الجغرافية كان أهل فالنسيا أكثر قربًا من السواحل

المغاربية: المسافة بين مدينة أليكانتي والساحل الجزائري لا تزيد عن مائتي كيلومتر. لذلك فإن العوامل التي حددت هذا المسار كان من بينها أن محور وهران ومز الكبير - وكان تحت السيطرة الإسبانية - كان يضمن رسو السفن المسيحية التي لم يكن باستطاعتها الرسو في المواني المغاربية.

وقد خرج أول فوج من المطرودين الموريسكيين من ميناء دينيا في ٢ أكتوبر عام ١٦٠٩ ووصل إلى وهران في ٥ أكتوبر. بعد شهرين كان عدد الذين وصلوا إلى وهران ١١٦ ألفًا ثم «وُجهوا» إلى الأراضي الجزائرية. في نهاية شهر نوفمبر رست السفن مباشرة في شواطئ كابو فالكون وأرزيو لأن ميناء وهران المحدود كان مليئًا تمامًا. للوصول إلى شاطئ أرزيو كان يتعين تفادي العرب ومدافعهم حتى يمكن إنزال الموريسكيين(*).

لم تكن المفاوضات قد انتهت بين السلطات الجزائرية (في تلمسان وموستاغانم وغيرها) والسلطات الإسبانية في وهران. لذلك كان الإسبان يكتفون بطرد الموريسكيين خارج أسوار المدينة التي كانوا يحتلونها دون تقديم أي نوع من الحماية لهم. يقول فونسيكا المعاصر للأحداث إن موريسكيي إيلدا ونوبيلدا فقط هم الذين أُحسن استقبالهم في تلمسان وموستاغانم حيث كان كونت أغيلاس قد تفاوض على قبولهم هناك.

هكذا كان المطرودون يجدون أنفسهم في أرض مجهولة، عرضةً لعمليات نهب يقوم بها سكان محليون كانوا ينظرون إلى هؤلاء الأجانب على أنهم أعداء، خاصة وهم يرتدون ملابس أوروبية ولا يتحدثون العربية. ومن ناحية أخرى كان الموريسكيون يشكلون خطرًا حقيقيًا - نظرًا لضخامة عددهم - إذا أرادوا الإقامة في تلك الأراضي التي كان يعيش فيها أولئك الفلاحون والرعاة على حد الكفاف. تعرضت مجموعة من الموريسكيين - قوامها خمسمائة أو ستمائة شخص وكانت

---

(*) لا ندري أيهما نصدق: هل كان المسلمون يسعون لاستعادة الموريسكيين أم أن إنزال الموريسكيين في الجزائر كان يحتاج إلى بطولة الإسبان؟. (المترجم)

متجهة إلى تلمسان – للتهب وهذا ما حدث أيضًا لمجموعة أخرى مكونة من أربعين شخصًا كانت فى طريقها إلى موستاغانم.

إن المذبحة[*] كانت لها ردود أفعال قوية فى بلاد المغرب العربى وفى إسبانيا.

**٢- السكان المحليين بين دعم المهاجرين والهجوم عليهم**

يشرح المقرى – المؤرخ المعاصر للأحداث والذى كان من تلمسان وربما رأى تلك المأساة فى شبابه – يشرح كيف تعرض المهاجرون الأندلسيون للاضطهاد من قِبل الفلاحين ومن أراذل الناس، لدرجة أن السلطات تدخلت – وإن كان تدخلها قد جاء متأخرًا – وعاقبت المجرمين وقدمت الحماية للمهاجرين حتى يتمكنوا من الوصول إلى المدن الأكثر أمنًا (تلمسان وفاس والجزائر). كان العثور على ملاذ داخل المدن الجزائرية (الجزائر وشرجيل وتلمسان) مطلبًا دائمًا للموريسكيين، وهو ما نجده فى رسالة إلى السلطان العثمانى عام ١٥٤١ نشرها التميمى. إن عدم دقة المصادر العربية التى تتحدث عن ذلك النهب وعقاب المجرمين لا تسمح لنا أن نقيِّم بشكلٍ دقيق مدى تلك العمليات. إن دقة التقييم تعتمد على دين المؤرخ الذى حرر الوثيقة هل هو مسلم أم مسيحى.

يقول المؤرخ المحلى أبو راس الناصرى فى كتابه «عجائب الأسفار»: «إن الفقهاء وزعماء القبائل هم الذين غضبوا واستنكروا تصرف العرب ونادوا بإنزال العقوبات بالمذنبين، وهم الذين ساعدوا الأندلسيين». على رأس المستنكرين نجد الشيخ محمد أقدار التوجينى (المتوفى فى عام ١٦٥٤ والمدفون فى متيجه بالقرب من موستاغانم) الذى شجَّع الشيخ حميد العابد وناشده أن يستعين بقبيلة السواعد فى الهجوم على قبيلة صبرة لأنها هاجمت الأندلسيين بالقرب من أرزيو. وقد جمع الشيخ حميد العابد عدة قبائل فى يوم جمعة، وحلفوا على صحيح البخارى. توجهوا

---

(*) يتحدث المؤلف عن «مذبحة» ولا يحدد مصادر لما يذكره، ولنا أن نشك فى صدق الرواية. (المترجم)

جميعًا ضد قبيلة صبرة وهزموها وسيطرت عليها قبيلة السواعد. هذه الرواية تتأخر زمنيًا عن الأحداث وتأتى مدرجة فى معرض الحديث عن المواجهات بين القبائل فى منطقة أرزيو وموستاغانم، لكنها على أى حال تدل على رد فعل متأخر وعلى حزم فى مساندة الموريسكيين.

### ٣- خوف فى فالنسيا وبحث عن طرق أخرى

انتشر الخوف بين موريسكيى فالنسيا بعد علمهم بأنه، بعد الترحيب بأوائل الموريسكيين المهاجرين فى تلمسان وموستاغانم، كان السكان القرويين فى البلاد الجزائرية لا يتقبلون الموريسكيين المطرودين. لذلك رفض الموريسكيون ركوب السفن وقاموا بثورات فى الأماكن القريبة من البحر تكلف إخمادها كثيرًا من الجهود ولم يتم حتى نهاية شهر نوفمبر.

ويصحح المؤرخ الفرنسى هنرى لابير بعض أسباب خوف موريسكيى فالنسيا عام ١٦٠٩ بسبب أوضاع الموريسكيين فى الجزائر على النحو التالى الذى لا يخلو من تفاؤل:

> «لا يمل المؤلفون الإسبان الحديث عن قسوة العرب تجاه الموريسكيين البؤساء الذين أُلقى بهم – طوعًا أو كرهًا – فى أراضى العرب... نعتقد أن الأمر عبارة عن مبالغات معتادة فيما يتعلق بعدد الموتى. فى الواقع كان هناك سلب، لكن لم تكن هناك مجزرة، والوفيات التى حدثت بسبب الإرهاق أو الجوع كان عددها يزيد عن الوفيات التى حدثت نتيجة عمليات هجوم مسلح. أما كون الاستقبال عدائيًا فى كثير من الأحيان فهذا لا شك فيه».

يجب أن نضع فى الاعتبار أن مصطلح «العرب» – فى القاموس الإسبانى للقرن السابع عشر الذى يتحدث عن بلاد المغرب – يشير إلى الأعراب أو «السكان الريفيين» samise dentaria، أى أنهم يختلفون عن المواطنين الذين

يقيمون في المدن وضواحيها ويختلفون كذلك عن البدو الذين يعيشون في الصحراء. وقد استُخدمت كذلك مصطلحات أخرى مثل «ريفيون»، «قبائليون» حسب الأماكن والعصور.

لكن لم تكن المناطق الريفية المحيطة بوهران فقط هي التي هاجمت الموريسكيين المطرودين من الموقع الإسباني. لقد خرج بعض الجنود الإسبان لمهاجمتهم رغم تهديد الحاكم بتوقيع العقوبات على منْ يفعل ذلك. أولئك الجنود لم يكن بمقدورهم العودة إلى الموقع، ولهذا فقد اعتنقوا الإسلام في تلمسان أو في مدينة الجزائر، كما هي حالة كل من أنطونيو رودريغيث ومانويل خيمينيث عام ١٦١٠.

سببت المذابح(*) «حالة من الصدمة لدى الشعب الإسباني. ولأوضح دليل على ذلك هو انتشار أغنيات تتعاطف مع الموريسكيين، وهو ما كان يُغضب أنصار قرار الطرد» الذين كانوا يُطلقون اسم «أشعار كاذبة» على الروايات التي كانت تقول إن الموريسكيين قد ماتوا شهداء على يد المسلمين بعد أن أعلنوا أنهم مسيحيون، كما يذكر ماركيث بيانويبا. تلك الحكايات كان من شأنها إصرار الموريسكيين على عدم الهجرة إلى الجزائر.

وكان بحارة السفن - والسفن الخاصة على وجه التحديد - يهاجمون المطرودين العُزّل. وكان ضباط البحرية الإسبانية يشاركون في سلب الموريسكيين. إن حالة كاتالينا بارون - وهي من بيلوس بالقرب من شاطبة - حالة نموذجية كما يوضح كارداياك.

كانت كاتالينا متوجهة إلى الجزائر مع زوجها انطلاقًا من كارتاخينا، لكن قبطان السفينة اختطفها قبل وصولها. بعد مرور بعض الوقت أهداها القبطان إلى صاحب السفينة. وهذا قد حملها إلى باليرمو وأصبحت أمةً له. انتقلت بعد ذلك إلى

---

(*) لا يزال المؤلف يتحدث عن «مذابح» دون أن يذكر مصدرًا واحدًا، ولنا أن نشكك مرة أخرى في صدق رواية ارتكاب المسلمين مذابح ضد الموريسكيين. (المترجم)

خدمة ماركيز مورا الذى أعتقها ومنحها جواز مرور لتسافر إلى تونس. تقدم ابن عم لها – وكان عبدا – بشكوى ضدها على أنها مرتدة عن المسيحية فتعرضت لمحاكمة طويلة ومهينة أمام محكمة التفتيش التى لم تجد مانعا من أن تناقض نفسها، فهى تعاقب منْ يرتد عن المسيحية التى فرضتها عليه، لكنها تطرد المسلمين من إسبانيا.

لكن الوازع الدينى المسيحى كان يمنع هجرة الموريسكيين إلى بلاد الجزائر. إن تسارع عمليات الطرد الأولى قد فاجأ سلطات وهران وبلاد المغرب على حد سواء، لكنه قد تفادى جبهتى معارضة مسيحيتين لطرد الموريسكيين إلى الجزائر، وكانت جبهات المعارضة تلك قد قويت فى إسبانيا فى الشهور الأخيرة لعام ١٦٠٩. كانت المعارضة تستند إلى أن ترحيل الموريسكيين سيزيد من قوة الجزائر التى كانت العدو الأول للمصالح الإسبانية فى الجزء الغربى من البحر المتوسط، وكانت الجبهة الأخرى تعارض طرد أطفال الموريسكيين.

هذه المشكلة الأخيرة – التى نعالجها فى فصل آخر من هذا الكتاب – قد دفعت الموريسكيين إلى عدم المطالبة بالهجرة إلى بلاد إسلامية، ففى حالة السفر إلى بلاد إسلامية تستبقى السلطات المسيحية الأطفال لكى تعلمهم العقيدة المسيحية وهكذا تُنقذ أرواحهم التى لن تُنقذ إذا سافروا مع آبائهم لأنهم سيكونون مسلمين مثلهم(*).

هذا الطرح الدينى المسيحى – الذى كان يخفى وراءه مصالح فى بعض الأحيان تتمثل فى أن يكون لدى المسيحيين أيدى عاملة رخيصة – ربما كان منطقيا لو أن الموريسكيين التزموا بقرار الطرد وطلبوا التوجه إلى بلاد مسيحية ليمارسوا شعائر المسيحية، لكن الموريسكيين كانوا يتوجهون إلى بلاد مسيحية ثم يغادرونها إلى بلاد إسلامية.

---

(*) لا يتخلى المؤلف عن وجهة النظر المسيحية. (المترجم)

يجب أن نتذكر مرة أخرى رسالة بعث بها موريسكى مقيم فى الجزائر إلى أحد وجهاء تروخيو: «وصلنا إلى مرسيليا حيث استقبلنا بحفاوة، ووُعدنا بجميع أشكال الرعاية. لكن بعد أيام قليلة سارت الأمور على نحو يخالف ما وُعدنا به، فقد مات الملك إنريكى الرابع. كنا على وشك أن نُطرد كلنا من مرسيليا، وقالوا إن قدومنا تمّ بناءً على تخطيط من ملك إسبانيا وإننا جواسيس لملك إسبانيا وإننا جئنا بهدف احتلال أرضهم.. ولما رأينا أن هنا وفى أقاليم إيطاليا الأخرى لا يريدوننا إلا للاستفادة منا.. قررنا مغادرة البلد والذهاب إلى حيث أراد الملك أن يرسلنا. ولهذا جئنا نحن أهل تروخيو إلى مدينة الجزائر ووجدنا فيها معظم أبناء إكستريمادورا ولامانشا وأراغون». (خانير)

إن الطرح الدينى الذى وجه المهاجرين إلى بلاد مسيحية أدى كذلك إلى توقف الهجرة إلى الجزائر. أتحدث على الأقل عن الهجرة المباشرة، رغم القرب الجغرافى والتسهيلات التى كان يمثلها وجود حامية إسبانية فى وهران.

حدث أن موريسكيى أراغون وقطالونيا قد استقلوا السفن من ميناء «لوس الفاكيس»(*) فى دلتا نهر إيبرو ويبدو أنهم توجهوا إلى وهران، ويمكن أن نؤكد ذلك أيضًا فى حالة موريسكيى مرسيه وقشتالة الذين استقلوا السفن من ميناء كارتاخينا. لكن الهجرة إلى بلاد الجزائر حدثت بين عامى ١٦٠٩-١٦١٠ وقام بها موريسكيو فالنسيا.

### ٤- توطين الموريسكيين فى الجزء الغربى من الجزائر

يبدو أن الموريسكيين الذين أقاموا فى تلمسان - تلك المدينة ذات التراث الأندلسى والتى تتمتع بالحماية التركية - كانوا كثيرين، ويبدو أنهم أسهموا فى المحافظة على التراث الأندلسى وتجديده (وهو التراث الذى لا يزال حيا حتى الآن) وهكذا سهلوا عملية اندماج مجموعات موريسكية أخرى.

---

(*) أى «الفقهاء» باللغة العربية. (المترجم)

وكما هو الحال فى مدن مغاربية كبرى يقطنها مهاجرون أندلسيون، من الصعب أن نحدد مدى إسهام الأندلسيين فى التطور العمرانى فى المدينة. يختلف المؤرخون فى هذه النقطة إزاء عدم وجود وثائق حول الدور الذى لعبه الأتراك تجاه الموريسكيين: بعض المؤرخين يرى أن دور الأتراك كان إيجابيا (هاجى) والبعض الآخر يراه سلبيا (بينيا).

يتحدث المؤرخ الجزائرى الحديث ناصر الدين السعدونى عن استيطان الموريسكيين فى أحياء خاصة فى أرزيو وموستاغانم وتلمسان، وينسب إليهم بناء «الأندلسيات» غربى وهران. لايبدو أن ذلك صحيح، إذ لا تظهر «الأندلسيات» فى خرائط للمنطقة فى القرن الثامن عشر، ثم إن المنطقة كانت تحت سيطرة الإسبان المتواجدين فى وهران ومزالكبير، ولم تكن السلطات الإسبانية لتشجع بناء قرية مسلمة معادية لها على الطريق الذى يربط بين المحميتين، بين الساحل وجبل مورجاجو. يبقى احتمال أن يكون الأندلسيون المقيمون فى المنطقة – ممن ينحدرون من نسل المطرودين فى القرن السابع عشر – قد أقاموا فى «الأندلسيات» عندما استعاد الجزائريون المدينة بين عامى ١٧٠٩-١٧٣٢، هذا إذا صدقنا أن رواية المؤرخ الانجليزى بويدى Boyde توافق تلك الأعوام، وتركنا روايات هاييدو ومؤرخين سابقين آخرين. على أى حال يجب أن يكون هناك تفسير ما لوجود هذا الاسم حاليا.

هناك حالتان موثقتان يقوم فيها أشخاص يتخلون عن المسيحية ويدخلون الإسلام ويصاحبون المهاجرين من إسبانيا إلى تلمسان ثم بعد ذلك يعودون إلى بلاد مسيحية، كما تقول الوثائق التى يشير إليها بن نصار: إن فرانثيسكو مارتينيث، قد رافق موريسكية غرناطية كانت مخطوبة له، وخوان فرانثيسكو دى لا ساى، أراغونى، كان يتردد على الموريسكيين ويشاركهم معتقداتهم وشعائرهم، لدرجة أنه أهان المقدسات المسيحية وهرب إلى تلمسان وعاش فيها أربع سنوات ثم عاد إلى وهران عام ١٦١٠ وعمره واحد وعشرون عامًا.

نعرف الكثير عن نزول الموريسكيين فى ميناء أرزيو الصغير ونشاطهم فيه. هناك روايات لرحالة فرنسيين فى أوائل القرن العشرين تشهد على إقامة الأندلسيين فى منطقتى مغنية وندرومه على الحدود مع المغرب. الرواية تتحدث عن التراث الأسطورى المغاربى الخاص بالأندلس، لكنها ربما تستند إلى أساس تاريخى حقيقى:

> فى الطريق من نيمورس إلى مارينا على سفح جبال فلهاوزين توجد مدينة أرسل منها هذه السطور. رغم أنها جزائرية فإنها تحتفظ بطابعها الموريسكى وهى عاصمة للعرب الأندلسيين المطرودين من إسبانيا.
>
> كنتُ قد قرأت أن كثيرًا من عائلات ندرومة لا تزال تحتفظ بالمفاتيح القديمة لبيوتها وسندات ملكية أجدادها فى إسبانيا وأنهم لا يزالون يأملون فى العودة...
>
> رأيت هنا مفتاحًا قديمًا لبيت أحد أجداد أسرة حامد بلحاد القرطبى، والبيت قريب من نهر الوادى الكبير.
>
> رأيت أيضًا كتابات العدول، بل والوصف التفصيلى للأراضى التى حفظ فيها الموريسكيون كنوزهم. إذا كانت هذه الوثائق – كما أعتقد – حقيقة...

مقال بعنوان «العرب الأندلسيون» كتبه غييرمو ريتواغين فى ١٥ مارس عام ١٩٠٥ فى صحيفة الإسبانيول.

### ٥- توطين الموريسكيين فى المنطقة الوسطى من الجزائر. الجزائر العاصمة

فيما يتعلق بالساحل الجزائرى الأوسط يجب أن نذكر أن مرور الموريسكيين بهذه السواحل كان مستمرًا منذ العصور الوسطى ولم يتوقف إلا خلال الاحتلال الإسبانى لبعض المناطق فى أوائل القرن السادس عشر. وقد رأينا أنه –

برغم القرب الجغرافي بين إسبانيا والجزائر - كانت هناك أسباب سياسية دينية منعت أن يتوجه المهاجرون الموريسكيون إلى الجزائر مباشرة. ومع ذلك فإن الموريسكيين الذين استوطنوا مدينة الجزائر وبعض المناطق على الساحل الشرقي والمتوسط كان عددهم كبيرًا على ما يبدو. تنقصنا وثائق لتأكيد ذلك.

غالبية الموريسكيين الذين جاءوا إلى الجزائر لم يصلوا إليها بشكل مباشر. بعضهم كان يستقل سفنًا خاصة كانت متوجهة إلى بلاد مسيحية واستطاع أن يغيّر وجهة السفينة لكي يصل إلى الجزائر. والبعض ذهب أولاً إلى موانى فرنسية وإيطالية ثم توجه بعد ذلك إلى الجزائر، والبعض الآخر استطاع تخطى عقبات المرور بوهران والمناطق الغربية من الجزائر.

كانت الجالية الأندلسية فى مدينة الجزائر كبيرة إذا صدقنا رواية هاييدو الذى يتحدث عن وجود ألف أسرة أندلسية عام ١٦٠٥، أى ٢٥ ألف شخص(*). إن موريسكى تروخيو الذى كتب رسالة من الجزائر عام ١٦١٣ يتحدث عن سوء استقبال الموريسكيين فى فرنسا وإيطاليا، لكنه يقول فى النهاية:

> اتفقنا على الذهاب إلى حيث أمرنا الملك، ولهذا ذهبنا نحن أهل تروخيو إلى مدينة الجزائر حيث وجدنا أهل إكستريمادورا ولامانشا وأراغون (خانير).

كان فى مدينة الجزائر - ولا يزال - حى الثغريين وهو اسم يحدد - كما سنرى لاحقًا - من يأتون من الثغر أى من حدود الإسلام وهو يعنى - بالنسبة لأهل الجزائر - موريسكيى مملكة أراغون (أراغون وفالنسيا وقطالونيا) على عكس أهل قشتالة الذين يُطلق عليهم فى الجزائر اسم «غرناطيون» كما يقول هاييدو. وحى «الثغريين» منطقة تقع خارج الأسوار فى المنطقة العليا من مدينة

---

(*) هكذا وردت الأرقام فى النص الإسبانى، ومن الشائع بين المؤرخين اعتبار أن متوسط عدد أفراد الأسرة الموريسكية يبلغ خمسة أشخاص. (المترجم)

الجزائر خارج الباب الجديد، وهو حى لا تشير إليه الوثائق السابقة على القرن السادس عشر. من الواضح أنه كان حيًا لأهل الأندلس.

هناك وثيقة جزائرية من عام ١٦٤٨ تشير إلى قيام عائشة بنت سعد الأندلسى ببيع قطعة أرض تملكها خارج المدينة، حصل عليها أبوها أيام طرد الموريسكيين. إن إقامة الموريسكيين خارج الأسوار فى البساتين المتاخمة للمدن أو فى الأرباض الجديدة شيء منطقى كنتيجة لوفود دفعات كبيرة من المهاجرين فى وقت واحد إلى المدن المغاربية، خاصة بين عامى ١٦٠٩-١٦١٤. هناك أدلة على ذلك فى الأراضى المغربية والتونسية وفى بجاية بعد سقوط غرناطة عام ١٤٩٢عندما أسكنهم السلطان الحفصى عبد العزيز فى السهول المجاورة لنهر صمام Summam عند ضريح سيدى عيسى الدبكى فى ضواحى المدينة. وفى عام ١٥١٠ كان هذا الربض ضحية لهجوم القوات الإسبانية بقيادة بدرو نابارو.

ليست لدينا سوى هاتين المعلومتين عن استيطان الموريسكيين فى مدينة الجزائر، وقد أدى وصولهم عند طردهم - كما هو منطقى - إلى توسيع المدينة بإنشاء أرباض خاصة خارج أسوار مدينة القرن السادس عشر، مما أسهم فى تحصين المدينة.

## ٦- حول مدينة الجزائر. سهل متيجة

استوطن الموريسكيون فى ضواحى مدينة الجزائر فى مناطق زراعية متاخمة للمدينة فى التلال أو فى وادى متيجة حول مدينتى البليدة والقليعة فى مناطق مرتفعة عن سهول متيجة.

هاتان المدينتان كانتا - ولا تزالان - مركزين عسكريين، وكانا تحت حماية الأتراك.

يتحدث مؤرخ تركى من القرن السابع عشر - الحاج خليفة - عن توطين سلطات الجزائر عام ١٥٣٥ (٩٤٢ هجرية) للمواطن الأندلسى سيدى أحمد الكبير

فى البليدة، حيث منحه خير الدين بارباروسا أراضى وزوّجه من ابنة شيخ محلى من أولاد سلطان عام ١٥٤٠ (٩٤٧ هجرية). وشيد الأندلسيون العناصر الأساسية للمدينة الإسلامية: الحمامات والأفران والمسجد الذى أطلقوا عليه اسم «جامع الترك» كتعبير عن الشكر للسلطات التى وفرت لهم الإقامة والحماية من خلال تقديم خدمات سياسية وعسكرية للأندلسيين.

بعد ذلك بقرن من الزمان يذكر المؤرخ التلمسانى المقرى مدينة متيجة كواحدة من أهم مناطق إقامة المطرودين الأندلسيين، عندما يتحدث عن هجرة الأندلسيين إلى كل أنحاء العالم الإسلامى.

وبعد مرور قرن آخر - أى فى أوائل القرن السابع عشر - قام رجل دين إسبانى هو فرانثيسكو خيمينيث بزيارة البليدة لمدة أسبوع (من ٩ إلى ١٦ مايو ١٧١٩) وقد أعجبته

الحدائق التى تسر النظر لوفرة أشجارها المثمرة والتى يبنون فيها بيوتًا ريفية جميلة لمسلمين أثرياء.

يصف المدينة بأسوارها وهى تضم ألف بيت، هى بيوت:

جميلة، أسقفها شُيدت على الطراز الإسبانى. من المعلوم أن الذين بنوها هم من الموريسكيين الذين طُردوا من إسبانيا.

هذا الحديث عن الأصل الأندلسي للبليدة قد ذكره كل المؤرخين الذين تحدثوا عن هذه المدينة الجزائرية التى تقع على بُعد ٥٠ كيلومترًا جنوب العاصمة، وقد ذكره أيضًا الرحالة البريطانى شو Shaw فى القرن الثامن عشر. وقد تأسست مدينة القولية عام ١٥٣٥ جنوب شرقى مدينة الجزائر وتضم اليوم مركزًا عسكريًا مهمًا هو المدرسة العليا للجيش الجزائرى.

### ٧- أندلسيون في سواحل شرقي مدينة الجزائر

إذا ابتعدنا عن مدينة الجزائر – عن الضواحي وعن وادي متيجة – سنجد أن عدة مدن جزائرية ساحلية تظهر في الوثائق كأماكن استقر بها الأندلسيون منذ العصور الوسطى. ففي الساحل الشرقي نجد مدن بجاية وتدليس وعنابة. وفي الساحل الغربي لمدينة الجزائر كانت أهم المراكز هي تينيس وبرشيق وشرجيل.

تعيّن على كثير من الجماعات الأندلسية منذ العصور الوسطى تُحمل هجمات الإسبان في أوائل القرن السادس عشر، خاصة في بجاية بعد حملة بدرو نابارو في ٥ يناير عام ١٥١٠، وقد شجع خروج باربروسا كثيرًا منهم على النزوح إلى مدينة الجزائر لدعم الدفاع عن المدينة. وقد نزحوا بالفعل – ومعهم موريسكيون قادمون مباشرة من إسبانيا – مما أسهم في دعم قوة الجزائر. من المحتمل أيضًا أن يكون الموريسكيون المطرودون بين عامي ١٦٠٩–١٦١٤ قد أقاموا في مدن ساحلية شرقي الجزائر العاصمة، لكن في الوقت الحالي لدينا وثائق تتحدث فقط عن إقامتهم في عنابة.

وتُذكر عنابة – على الحدود بين الجزائر وتونس – ثلاث مرات على الأقل في معرض الحديث عن الموريسكيين المطرودين.

خلال عملية الطرد أبحرت سفينتان من إشبيلية (غرقت إحداهما) وفي طريقهما إلى مرسيليا، ونظرًا للخوف من تفشي مرض الطاعون، أرسلت المدينة سفنًا لكي تحمل الموريسكيين إلى «عنابة وطبرق (على الحدود بين الجزائر وتونس) وموانئ أخرى في شمال إفريقيا».

ففي تونس – وبعد الهجرة الكبرى – يدافع مؤلف أندلسي في كتاب له عن أن بعضًا من أهل البيت النبوي في الأندلس قد جاءوا إلى إفريقيا، فيذكر اسم عنابة من بين المدن التي استقر فيها الأشراف الأندلسيون. جاء ذلك في خبر يشير إلى المهاجرين الأندلسيين في العصور الوسطى أو إلى موريسكيين معاصرين للمؤلف.

وفى منتصف القرن السابع عشر لجأ شيخ الأندلسيين مصطفى دى كارديناس أو القردناش إلى عنابة بعد أن هرب من تونس وبعد أن سافر إلى الشرق الأوسط وإلى تركيا. فى عنابة عاد مصطفى دى كارديناس إلى ممارسة نشاطه المثمر كصاحب أطيان، فزرع أشجار الزيتون كما كان يزرعها فى غرمباليا بتونس، وربما كان حينذاك يقلّد جدوده الأندلسيين فى باثا.

## ٨- أندلسيون فى الساحل الغربى من الجزائر

هناك وثائق كثيرة ومهمة عن الأندلسيين الذين أقاموا فى سواحل غربى مدينة الجزائر.

بين عامى ١٥٢١، ١٥٢٥ يذكر الأطلس التركى الذى أعده بيرى ريس التجمعات الأندلسية فى شرجيل وبرشيق:

> قبل ذلك كانت شرجيل مدينة كبيرة لكنها دمرت. بعد أن استولى الكفار على غرناطة منحوا الأمان لسكانها لكى يسافروا إلى بلاد العرب. استوطن الأندلسيون حصن شرجيل الذى تحول إلى مركز لهم ...برشيق حصن يقع فى مكان مرتفع على حافة البحر وليس لـه ميناء لكن به أسماك كثيرة. على مسافة خمسة أو ستة أميال فى اتجاه البحر هناك جزيرة. هذه الجزيرة عبارة عن مرسى يمكن أن ترسو فيه السفن... كثير من بنايات برشيق قد تهدمت، وسكان حصن برشيق معظمهم من أهل الأندلس.

يجب أن نضع فى الاعتبار أن شرجيل وبرشيق هما المكانان الساحليان الوحيدان اللذان يذكرهما كتاب بيرى ريس، وهذا معناه أن المهاجرين الأندلسيين كانوا يمثلون أغلبية مطلقة بين سكان المدينتين.

وقد درس هاييدو فى نهاية القرن السادس عشر النشاط البحرى الذى تخصصت فيه شرجيل وهذا ما فعله أيضا كبار مؤرخى المدينة:

«المسلمون... الذين هربوا من إسبانيا والذين يشكلون جُل سكان شرجيل»... لديهم عدد كبير من الرماة أو المدافع فهم «يستخرجون الحديد من جبال شرجيل» كما يحصلون على الخشب من غاباتها:

> الذين يذهبون إلى مايوركا ومينوركا وجنوب إسبانيا للقيام بأعمال القرصنة يرسون سفنهم في شرجيل على بُعْد عشرين فرسخًا من مدينة الجزائر غربًا. إنهم يرسون السفن بحذر قبل أن يتوجهوا من بلاد البربر إلى البلاد المسيحية وجزرها، ثم يعودون مرة أخرى.

لهذا فعندما أراد خيرالدين تقوية هذا الميناء عام ١٥٣١ حاول أندريا دى أوريا منعه «فقد كان يعلم أن هذا المكان قريب، وأنه أقرب أراضى البربر ...وأن المسافة بينه وبين إسبانيا قصيرة ولا تستغرق وقتًا» لكن عندما أعد الأسطول الإسباني الهجوم كانت المعركة في غير صالح الإسبان «... بدأ النهار يتضح وانضم الأتراك إلى سكان البلد - وكلهم من موريسكيي إسبانيا، ومن أهل الحرب - فهجموا على الجنود الإسبان... وقد أسر أتراك وموريسكيون عوضًا عن المسيحيين الذين فُقدوا « فى معركة أخرى.

من المحتمل أن تكون الأهمية العسكرية لشرجيل قد قلَّت إزاء هجوم المسيحيين وعلى ضوء تُجمع القوات البحرية والبرية في مدينة الجزائر، لأن هاييدو عندما يتحدث عن تصنيع السفن في الجزائر يقول إن منْ يقومون بصناعة السفن هم من المسيحيين «ولا يشترك في ذلك عرب ولا أتراك إلا إذا كان أحد العمال من موريسكيي إسبانيا». وكان الموريسكيون يحافظون على التراث المهنى الخاص بشرجيل.

### ٩- موريسكيون يعودون من الجزائر

لا تدهشنا ظاهرة عودة الموريسكيين من الجزائر رغم أنها لم تكن شائعة. سبب ذلك أن عملية الطرد كانت عنيفة، وهناك أسباب أخرى تعود إلى عدم تكيّف

كثير من الموريسكيين مع المجتمعات الإسلامية. بالنسبة لبعض الذين ذهبوا إلى الجزائر بمحض إرادتهم كان السفر من الجزائر مغامرة تهدف إلى تحسين ظروفهم المعيشية. هناك أيضًا بعض الذين كانوا يريدون استعادة ثروات تركوها فى إسبانيا، وهناك موريسكيون أُلقى القبض عليهم فى أثناء عملية قرصنة واقتيدوا رغمًا عنهم إلى إسبانيا أو إلى بلاد مسيحية.

من بين مراسلات نائب الملك في فالنسيا فى عام ١٦١٠ هناك عدة نصوص عن هذا الموضوع، منها « تقرير عن عودة موريسكيين قادمين من الجزائر».

وهناك نص طُبِعَ فى إشبيلية عام ١٦١٨ يورد:

رسالة بعث بها من الجزائر أنطونيو دى أوكانيا وهو موريسكى من مدينة مدريد، إلى صديق له من مدريد يخبره بالوضع، وكيف أن أربعة وعشرين موريسكيا قد جاءوا إلى إسبانيا وهم يرتدون زى رهبان القديس فرانثيسكو، وكيف أنهم استعادوا نقودًا وجواهر كانوا قد تركوها مدفونة فى مدريد وأوكانيا وباسترانا ...

إن الواقع والخبر يختلطان فى هذا النص الذى كان يصيغ الرأى العام الإسبانى حول الموريسكيين المطرودين، وهذا ما نجده فى الأدب فى فصل من رواية كيخوتى لثيربانتيس عن المسلم ريكوتى، وهو نص أجريت حوله دراسات عديدة تهدف إلى معرفة رأى ثيربانتيس فى طرد الموريسكيين المعاصرين له.

غامر بعض الموريسكيين بالعودة إلى إسبانيا لأسباب عائلية. هذه هى حالة خوان كامار، وكان بغَّالاً قد تم ترحيله إلى الجزائر مع موريسكيين آخرين وأقام هناك لمدة عام ونصف فى خدمة رجل تركى ...

وبعد أن عاش كمسلم يؤدى شعائر المسلمين ويذهب إلى المسجد لأداء الصلاة وحتى لا يلحقوا به الأذى..

يحكى خوان كامار أنه صدر قرار فى الجزائر يقضى بختان الموريسكيين

الذين قدموا من إسبانيا وإلا عوملوا كعبيد. نفذ هو القرار، رغم أنه كان ينوى العودة إلى بلاد المسيحيين لأن أمه – وهى مسيحية قديمة وكانت متزوجة من موريسكى – ظلت فى إسبانيا. استقل سفينة مع ثمانية أشخاص إنجليز وشخص هولندى وبعض المرتدين أو مسلمى الجزائر الذين كانوا مسيحيين. خلال الرحلة أسر وبيع فى مالطة كعبد. بعد ذلك تم بيعه فى باليرمو حيث مَثُل أمام محكمة التفتيش وقال إنه مسيحى ويرغب فى أن يعيش كمسيحى. أصدرت المحكمة عفوًا عنه – بعد توقيع غرامة بسيطة – وربما عاد إلى إسبانيا. على الأقل عاش كمسيحى بعد أن تحرر من العبودية فى صقلية حسب ما تقول الوثائق التى يذكرها كارداياك. إنها حالة شخصية جدا عن ظروف حياة الموريسكيين بين العالمين الإسلامى والمسيحى.

## النشاط الاجتماعى والاقتصادى للأندلسيين فى الجزائر

### ١- عناصر فى المجتمع ووزنها السياسى فى الجزائر

كان القيام على شئون جماعات عرقية مختلفة يشكل عنصرًا مهمًا من واجبات الحكومة العثمانية فى الشرق الأوسط وفى بلاد المغرب. وقد حدد أندرو هيس الإطار الاجتماعى والسياسى للحكومة العثمانية. وبينما كان السعديون فى المغرب والعثمانيون فى بقية البلدان الإسلامية الواقعة على البحر المتوسط يسعون لإنشاء دولة متحدة ومتجانسة

> ظل المجتمع المغاربى وأراد أن يظل تنظيمه قائمًا على أساس مجموعات مصنَّفة على أساس عرقى ودينى واجتماعى. وقد استغل العثمانيون مهارتهم السياسية والإدارية فى المحافظة على الحدود بين هذه المجموعات البشرية الصغيرة. ولكى يحافظ العثمانيون على هذه البنية الاجتماعية التى تزيد من اعتماد السكان عليهم كحكام قادرين

على الدفاع عن التراث العام للجميع وعلى الصفة التعددية للنظام الاجتماعي فإن سياسة اللامركزية وهجرة موريسكيي إسبانيا أدت إلى زيادة ولاء السكان نحو مجتمع محافظ حددت أشكاله الاجتماعية إطار أقوى إمبراطورية إسلامية.

فى مدينة الجزائر الساحلية المفتوحة والتى ليس بها أقليات دينية، لم تكن قيادة جماعات مختلفة عمليةً سهلة. لكن الأندلسيين كانوا يشكلون جماعة كبيرة العدد فى الجزائر وفى تونس بعد عملية الطرد الكبرى، بحيث لم يكن من السهل أن يشكلوا جماعةً واحدة.

ونحو عام ١٧٢٠، أى بعد مرور قرن من الزمان على عملية الطرد كان فرانثيسكو خيمينيث يقسّم سكان الجزائر - استناداً إلى كتّاب أوروبيين - على النحو التالى:

- **الأتراك:** وهؤلاء ينقسمون إلى أتراك أصليين (من المشرق والبلقان ومعهم مسيحيون من سكان البحر المتوسط) والملونون (أبناء لأب تركى ولأم مغاربية)
- **المسلمون moros:** وهؤلاء ينقسمون إلى بلديين وبدو وجبليين، ومن بينهم ذوى الأصول المغاربية والموريسكيين ذوى الأصل الإسبانى.
- **اليهود:** وهؤلاء ينقسمون إلى ذوى الأصول المغاربية، والمولودين فى أوروبا.
- **المسيحيون:** وهم من الأسرى أو الأحرار (تجار وقساوسة) ونسبة كبيرة ممنْ تحولوا إلى الإسلام كانوا يخدمون فى الجيش ويقومون بأعمال القرصنة.
- **السود:** وهم عبيد من أصول إفريقية كانوا يخدمون فى البيوت ويعيشون مهمشين فى المجتمع الجزائرى.

ويقسم هاييدو – الذى يستند إليه فرانثيسكو خيمينيث – سكان ومواطنى مدينة الجزائر إلى مسلمين وأتراك ويهود ومسيحيين. وينقسم المسلمون بدورهم إلى بلديين وجبليين وبدو وأندلسيين.

## ٢- الأندلسيون واندماجهم فى المجتمع. الغرناطيون والثغريون

يقول هاييدو عن الأندلسيين:

القسم الرابع من المسلمين هم أبناء ممالك غرناطة وأراغون وفالنسيا وقطالونيا، وقد جاءوا إلى هذه البلاد وهم مستمرون فى المجىء ومعهم زوجاتهم وأبناؤهم عن طريق مرسيليا وأماكن أخرى فى فرنسا يبحرون منها على هواهم ويحملهم الفرنسيون طواعية فى سفنهم.

وهؤلاء ينقسمون إلى مجموعتين لأن بعضهم يسمون «مدجنون»، وهم أهل غرناطة وأندلوثيا، وبعضهم يسمون «ثغريون» ومن بينهم أهل أراغون وفالنسيا وقطالونيا.

كل هؤلاء بشرتهم بيضاء ومن ذوى الجسد المتناسق الأعضاء مثل المولودين فى إسبانيا.

يعملون فى مهن كثيرة ومتعددة، فكل منهم له حرفة. بعضهم يصنع البنادق، وبعضهم يصنع البارود، وبعضهم يصنع ملح البارود وبعضهم حدادون، وبعضهم نجارون، وبعضهم بناءون، وبعضهم خياطون، وبعضهم إسكافيون وبعضهم يصنع الأوانى، وما شابه ذلك من الحرف والوظائف، وكثير منهم يربى دودة القز، وبعضهم له محال تباع فيها أنواع البضائع.

وكلهم – بصفة عامة – من أشد أعداء المسيحية فى بلاد البربر، فهم لا يرتوون أبدا من تعطشهم لإراقة دماء المسيحيين. كلهم يرتدى

ملابس الأتراك التى سنتحدث عنها فيما بعد، وعددهم فى الجزائر يصل إلى ألف أسرة.

يجب أن نضع فى الاعتبار أن هذا الوصف يعود إلى أواخر القرن السادس عشر، قبل عملية الطرد، رغم أن الكتاب نُشر عام ١٦١٢.

القسوة التى تُنسب إلى الموريسكيين تُعزى إلى تضامنهم مع المسلمين الذين كانوا لايزالون يقيمون فى إسبانيا كما يشير هاييدو، ففى عام ١٥٧٩

> طلب الثغريون (موريسكيو إسبانيا) فى الجزائر من الملك أن يدعهم يحرقون جنديا إسبانيا من المرية حيا (وكان الجندى - ويُدعى أنطونيو البورنوث - قد أُسر فى الساحل) لأنهم يقولون إن إسبانيا قد شنقت موريسكيا من أقربائهم. وقد أعدت النار لحرق الجندى، لكن الله ألهم سيده المسلم ألا يدعهم يحرقوه.

يروى هاييدو أيضًا حكايات عن رغبة الموريسكيين فى الانتقام ردا على ما فعلته إسبانيا ضد الموريسكيين. إن ذلك عبارة عن تعاطف مع جماعتهم وليس «كراهية دفينة لكل المسيحيين خاصة مسيحيى إسبانيا» كما يؤكد.

ويقدم سفير أوروبى فى القرن السابع عشر رؤيته الموجزة - لكنها مباشرة - للطبقات الاجتماعية فى الجزائر:

> المسلمون واليهود (ويعتبرون أتباعًا) والغرناطيون (وهم فى عداد المسلمين). الكلمة للأتراك وللمسيحيين الذين أسلموا.

كان الغرناطيون - وهم الأندلسيون - يشكلون جماعة مهمة ليس بمقدور السفير الأجنبى أن يتجاهلها.

ويقدم الموريسكى الحاجرى بيخاراتو رؤيته للطبقات الاجتماعية فى البلاد المغاربية التابعة للعثمانيين (دون أن يجرؤ على ذكر السلطات التركية):

تونس بها جماعتان مؤذيتان: الأولى يشكّلها المتحولون إلى الإسلام، والثانية هم العرب، وهو نفس الوضع فى الجزائر وتلمسان.

يشير الحاجرى إلى المسيحيين الذين اعتنقوا الإسلام وهم الذين كانوا يشكلون جزءًا من الطبقة الحاكمة كما أشرنا، وإلى العرب (الريفيين) الذين كانوا يسيطرون على المناطق الواقعة بين الجبال والسهول. وقد تعيّن على الأندلسيين – المقيمين فى مناطق قريبة من المدن– أن يتحملوا عسف الطبقتين المذكورتين بينما كانت علاقتهم جيدة مع مسلمى المدن وضواحيها.

يقول السعدونى إن كل الموريسكيين قد انتهى بهم المطاف إلى الاندماج فى السكان الحضريين المغاربيين، ولم تكن لهم علاقة بالريفيين – إلا فى المناطق التى تحميها المدن – لأنهم لم يتمكنوا، رغم الجهود التى بذلوها، من الانخراط فى الطبقة التركية الحاكمة كما حدث مع الأوروبيين الذين اعتنقوا الإسلام.

الطابع الحضرى للأندلسيين واضح جدا. هذا ما يلاحظه رحالة فرنسى من القرن الثامن عشر يُدعى لاغير دى تاسى:

> معظم هؤلاء يعيش فى المدن حيث كانت لهم ممتلكات جمعوها نتيجة عملهم.. لا نرى فى المدن تقريبًا إلا المسلمين الذين طُردوا من إسبانيا.

ليس من اليسير أن نعرف ما إذا كان مجتمع الموريسكيين أو الأندلسيين كان له فى الجزائر نفس بنيته فى تونس. لا توجد فى الوثائق التى لدينا أية إشارة إلى شيخ لهم فى الجزائر كما كان لهم فى تونس وطرابلس حتى منتصف القرن السابع عشر على الأقل. ربما كان مجتمع الأندلسيين فى تونس أكثر تضامنًا من مجتمع الجزائر وأقل اندماجا فى المجتمع المحيط به لأن معظمه من المطرودين من إسبانيا بين عامى ١٦٠٩، ١٦١٤، بينما تكونت الجماعة الأندلسية فى الجزائر نتيجة هجرة متقطعة على مدى القرن السادس عشر كله وأوائل القرن السابع عشر.

هذا الوضع يمكن أن يفسر استخدام اسمين للأندلسيين همـا «الغرنـاطيون» و«الثغريون»، سواء في تونس أو في الجزائر. إذا كنا نرفض تفسير خيمينيث فـي القرن الثامن عشر– وكان يعتقد أن اسم « ثغرى» مشتق من «ترّاغونـا» – فـلا يمكننا أن نقبل أن يكون «الثغريون» هم موريسكيو الجزائر كما يرى لاثام.

إذا قبلنا ما يقول هاييدو في نص ذكرناه سابقا فمـن المنطـق أن نظـن أن التسمية المزدوجة تشير إلى موريسكيين قادمين من مملكتين إسبانيتين، وعليه يكون «الغرناطيون» هم أبناء مملكة قشتالة (التي رُحّل إليها موريسكيو مملكة غرناطـة بعد حرب البشرات ١٥٦٩ – ١٥٣٢، والتي كانوا يمثلون أغلبية فيهـا)، ويكـون «الثغريون» هم القادمون من مملكة أراغون (أراغون وفالنسيا وقطالونيا) ولعـدم وجود تفسير آخر تدعمه الوثائق علينا أن نقبل هذه النظرية لتفسير وجود اسـمين للأندلسيين في النصوص الأوروبية التي تشير إلى موريسكيي الجزائر وتونس. أما النصوص العربية فلا تتحدث إلا عن الأندلسيين أو أهل الأندلس.

لا يمكننا كذلك التأكد من أن اسمي «الغرناطيين» و«الثغريين» يـشير إلـى وجود مجموعتين– فيما يتعلق بالضرائب – من الموريسكيين أو الأندلـسيين فـي الجزائر، رغم أن النظرية قابلة للتصديق.إن الوثائق الخاصة بالأحباس والمؤسسات الدينية التابعة لمسجد الجزائر الجامع والتي تتحدث عـن الأندلـسيين فـي القـرن السادس عشر وحتى أوائل القرن التاسع عشر، هذه الوثائق لا تفرق بين مجموعتين من الأندلسيين. هذا ما تقول به أبحاث كل من التميمي والسعدوني.

### ٣- الأندلسيون كمحرك اقتصادي

يمكننا أن نؤكد – استنادًا إلى روايات رحالة أوروبيين وإلى وثائق عربية – أن الأندلسيين في الجزائر كانوا يشكلون عنصرًا اجتماعيا كبيرًا وثريا، إلى جانـب طبقة الزعماء الأتراك ومنْ جاء بعدهم. على الأقل كان الأندلـسيون مهـرة فـي مجالات الزراعة والحِرف والتجارة بشكل عـام. كـانوا بمثابـة محـرك للحيـاة

الاقتصادية فى العاصمة الجزائرية وضواحيها، وكانوا يشكلون أهم مركز حضرى فى بلاد المغرب العربى الإسلامى خلال القرن السابع عشر.

هكذا يلخص مؤرخ الاقتصاد الجزائرى الحديث السعدونى أهمية الأندلسيين فى الجزائر إبان الحكم العثمانى:

> كانت الجماعة الأندلسية عنصرًا إيجابيا فى الحياة الاقتصادية والاجتماعية قبل أن يحتكر الأتراك هذه الأنشطة. وبفضل نشاط الأندلسيين والثروات التى كانت تنتج عن ذلك النشاط أو التى استطاعوا جمعها من مشاركتهم للتجار والقراصنة فقد ازدهرت مدن كثيرة بعد خرابها، مثل شرجيل وبليدة وكوليا. ازدهرت زراعة الحدائق، وأدخل الأندلسيون محاصيل زراعية جديدة مثل القطن فى موستاغانم أو الكروم فى عنابة، واشتهر إنتاج الحرير فى كوليا.

يجمع هذا المؤرخ ٥٥ وثيقة تشير إلى أنشطة اقتصادية متنوعة قام بها أفراد أندلسيون: وكلاء إدارة ومحلات تجارية وأطيان زراعية ومؤسسات خيرية وصناعة السجاد والصابون وملكية حمامات... إلخ.

وقد فسرت دنيس براهيمى أسباب التأثير الاجتماعى للأندلسيين فى الجزائر وتونس على هذا النحو: كانوا برجوازيين بالمعنى الأوروبى والمعاصر للكلمة، وكانت لديهم قدرة كبيرة على تكوين وجمع الثروات. إن تحليل هذه الباحثة - المبنى على *روايات* رحالة أوروبيين، خاصة من القرن الثامن عشر - يفسر تمامًا عوامل القوة الاقتصادية والنشاط الاجتماعى اللذين ميزا حياة الموريسكيين وأحفادهم فى مدن الولايات التركية فى بلاد المغرب، أى فى مجتمع تبادل اقتصادى وتجارة دولية. أحد هؤلاء الرحالة يرى أن هناك هدفًا واحدًا لنشاط الموريسكيين فى المجال الزراعى والتجارى وتجارة العبيد وتجارة العقارات: تكوين ثروات.

## ٤- أندلسيون برزوا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر

رأينا فى تونس أيضًا أن بعض الشخصيات ترمز إلى ازدهار المجموعة الأندلسية، على الأقل فى مدينة الجزائر فى القرن الثامن عشر كما يقول الراهب الإسبانى فرانثيسكو خيمينيث فى «يومياته»:

> كان الموريسكى «الثغرى» مصطفى بن عمار أكبر أثرياء مملكة الجزائر ومالكًا لأكبر عدد من العبيد، إذ كان لديه أكثر من مائة أسير:
>
> سأل الحاج مصطفى بن عمار بعض الأسرى الإسبان كم تبلغ ممتلكات أحد وجهاء إسبانيا، فأجابوه أنها تبلغ ستة أو سبعة ملايين، فرد عليهم قائلاً: إذن كان يمكن أن أكون أحد وجهاء إسبانيا لأن ثروتى تفوق ذلك (يوميات، ١ سبتمبر ١٧١٩).
>
> لم يكن مصطفى بن عمار ثريًا فقط، بل كان يريد أن يعلم الناس ذلك.

قبل ذلك بعدة شهور (فى ٢٣ مايو ١٧١٩) يذكر خيمينيث أن أحد أفراد عائلة عمار التوبال قد مات – ربما كان قريبًا لمصطفى المذكور – وأنه كان موريسكيا «ثغريا» وأنه «من أكبر أثرياء المملكة». فى الوثائق التونسية الخاصة بالقرن السابع عشر يظهر اسم «محمد توبال، ثغرى من الجزائر» ومالك لعبد فرنسى عام ١٦٥٧ وتاجر ثرى دون شك. ربما كان من بين الأثرياء كذلك شخص أندلسى مقيم فى مدينة الجزائر يظهر اسمه فى وثائق القنصلية الفرنسية فى تونس فى القرن السابع عشر واسمه الأسطلى قبطان (الاسم مرتبط بكلمة «أسطى» ومعناها «معلم صنعة» بالتركية) وكان صانع معدات بحرية.

هؤلاء الأشخاص ليسوا إلا نموذجًا لنفوذ الموريسكيين فى المجتمع الحضرى الجزائرى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر. يتحدث خيمينيث عن تضامنهم فيقول إنه عندما مات أحدهم وكان «معلم صنعة ثغريا» سار فى جنازته أكثر من

خمسمائة ثغرى» (يوميات، ١٤ فبراير ١٧٢٠) إن مهنة «البناء» يبدو أنهــا كانــت من تخصصات الموريسكيين، لأن البنَّاء الذى شيد قسم التمريض بمستــشفى تــابع لجمعية التثليث فى الجزائر كان اسمه سيدى على، وكان ثغريا.

وكان التاجر الثرى وصاحب الأطيان مصطفى دى كارديناس المقــيم فــى تونس ثغريا كذلك.

> بعد ذلك قدم إلى عنابة، فزرع فيها كــل أنــواع أشــجار الزيتــون الموجودة حاليا – كما يقول أحد كتَّاب القرن الثامن عــشر – والتــى تزيد فى العدد عن الأشجار التى تركها فى كوكومبير.

أى غرمباليا الحالية، أى فى مزرعته شرقى تونس العاصمة.

وكان يُسهم فى زيادة ثروة الموريسكيين قدرتهم على التعاون فيما بينهم، بين مراكزهم الحضرية والتجارية فى البحر المتوسط (فى المغرب والجزائر وتــونس وطرابلس وإسطمبول وسالونيك وأسمرنه والإسكندرية وغيرها) كما يتضح ذلك فى النقل البحرى وتداول الكتب وفى التعاون بين المدينة والريف المتاخم لها.

وتتضح هذه القدرة على التعاون فى تونس، خاصة فى صــناعة الطــواقى الطليطلية. إن الرحالة الفرنسى فنتور دى باراديس فى القرن الثامن عشر يتحدث – دون أن يذكر أندلسيى بليدة مباشرة – عن هذه المدينة كمركز لــصناعة الطــواقى الجزائرية، ويقارن هذه الطواقى بالطواقى التونسية:

> فى بليدة هناك معمل تلبيد حيث تُعد وتَصبغ اللِّبدات التى يتم تصنيعها فى الجزائر... هناك فى الجزائر أيضًا مــصانع لإنتــاج الطــواقى الصوفية التى تسمى شاشية جزائرية، وهــى تــصنع مــن صــوف المناطق الداخلية فى الجزائر، وهو ما يجعلها أقل جودةً من الطواقى التى تُصنع فى تونس والتى يُستعمل فيها الصوف الإسبانى. الشاشية

الجزائرية لا يتجاوز ثمنها نصف ثمن الطاقية التونسية، ولهذا فهي في متناول العامة، لكنها لا تُصدر إلى المشرق... قبل الطاعون الذى حلَّ بتونس عام ١٧٨٣ – والذى مات فيه مائة ألف شخص فى مدينة تونس وحدها – كان ثمن الدستة من الطواقى يبلغ أربعة وعشرين إلى خمسة وعشرين جنيهًا، وثمنها الآن ثلاثة وثلاثون إلى ستة وثلاثين جنيهًا. طواقى الجزائر لا يتجاوز ثمنها إطلاقًا نصف ثمن طواقى تونس.

يبدو من الواضح أن صناعة الشاشية الجزائرية كانت تشبه صناعة الطواقى التونسية، وفى الحالتين كان الأندلسيون يلعبون دورًا أوليًا مهما.

يرى السعدونى أن مهارة الأندلسيين فى التبادل التجارى المثمر تعزى إلى تراث موريسكي، وتعزى إلى الموريسكيين أيضًا مسألة تعميم التعامل بالنقود الإسبانية فى التبادل التجارى حتى الاحتلال الفرنسى عام ١٨٣٠. هذه المسألة تدخل فيها عوامل أخرى. هناك وثائق خاصة بذلك فى تونس فى القرن الثامن عشر.

دراسة السعدونى توضح أيضًا أن أكثر الجماعات تداولاً للنقود كانت هى جماعة «المولدين» colorios أو المنحدرين من أصول تركية ومغاربية، ثم الأندلسيون ثم المغاربة من أبناء المدن، ثم المسيحيون الأجانب ثم اليهود. يبرز السعدونى أن كل جماعة كانت تجتهد فى أن تخفى ثرواتها عن عيون الأتراك. يشير المؤلف كذلك إلى التعاون بين التجار الأندلسيين واليهود، ويفسر ذلك بالأصل الإسبانى للتجار من الجماعتين. ويظهر من الوثائق القليلة التى وصلت إلينا من القرن السابع عشر، والخاصة بالبيع والشراء، مدى الثروة التى وصل إليها بعض الأندلسيين فى الجزائر.

## ٥- إسهام الأندلسيين في استغلال المياه

كان إسهام الأندلسيين في الحياة الاقتصادية وفي العمران بالجزائر يتمثل في شق قناة لجلب الماء إلى العاصمة من الحمَّة على الساحل التي على مسافة أربعة كيلومترات ونصف، وبحيث يكون تدفق الماء بمعدل تسع لترات في الثانية. كان الذي بنى القناة أندلسيا وهو الأسطى مصطفى. من المحتمل أن يعود إنشاء القناة إلى حاجة المدينة للمياه كنتيجة لوصول الموريسكيين بعد الطرد، لأن القناة شيدت بين عامي ١٦١١،١٦١٠ في عصر الباشا مصطفى كوسا (١٦١٠-١٦١٣). كان ذلك أيضًا حلا للمشكلة المتمثلة في اعتماد المدينة على مياه الأمطار، كما يقول عدة رحالة أوروبيون من القرن السابع عشر (مثل دان عام ١٦٣٧، ودابير عام ١٦٨٦). في القرن الثامن عشر كان إسهام الأندلسيين معروفًا، كما يروى الرحالة الفرنسي في الفصل الخاص بمصادر المياه في مدينة الجزائر.

> لما كانت هذه المدينة ليس لها مياه سوى مياه آبار، وهي لا تكفي احتياجاتها، اقترح مسلم أندلسي عام ١٦١١ أن يجلب الماء إليها من عين كانت توجد على مسافة ربع ساعة من المدينة بالقرب من قلعة الإمبراطور. تم تنفيذ المشروع، ومنذ ذلك الحين نرى عدة نافورات بالمدينة.

هناك تقرير - يعود إلى منتصف القرن الثامن عشر - يضيف معلومات جديدة عن دور الأندلسيين في تزويد المدينة بالماء من الجبال المحيطة بها، خاصة في أعلى ربض الثغريين

> قديمًا لم يكن هناك ماء عذب في المدينة إلا في الآبار التي كانوا يحاولون توفيرها في كل بيت، ولهذا كان الناس يشتكون من قلة الراحة، إذ كان يتعين عليهم إحضار الماء من مسافة نصف فرسخ من المدينة... إلى عام ١٦١٢ حين رأى موريسكي - من المطرودين

من إسبانيا – نبعًا فى جبل بالقرب مـن حـصن يـسمونه حـصن الإمبراطور، فاقترح على الملك أن يوصل الماء إلى مائة «صنبور» شيدت فى المدينة، ولما وافق الملك على الاقتراح، جلب الموريسكى الماء كما كان قد وعد. (كاستيو)

هذه المعلومات الموثقة قد حُفظت لأنها تتعلق بأشغال عامة تهم العاصـمة، لكن علينا أن نضع هذه المعلومات فى إطار أكبر يمكن أن يمدنا بمعلومات أخرى، حتى لو كانت غير موثقة.

أولاً يجب أن نضع فى الاعتبار أهمية الماء ووظائفه المتعددة فى المجتمـع الإسلامى. إن الماء لا يُستخدم فقط فى الشراب وفى إعداد الطعام فى المنـازل أو فى رى الأراضى الزراعية، بل له أهمية فى الطهارة والنظافة داخل البيت وفـى المسجد وفى الحمامات، لدرجة أن تزويد المـساجد بنـوافير للوضـوء وبوسـيلة لتصريف الماء، وبناء الحمامات البخار تُعد علامة على بناء مدينـة إسـلامية. إن نقص الماء يمكن أن يوقف توسع المدينة أو يؤثر على وجودها نفسه. مـن ناحيـة أخرى فإن الحاجة إلى الماء فى الصناعات (السيراميك وصـباغة النـسيج ودبـغ الجلود... إلخ) تحدد ثروة مدينةٍ ما. إن الحدائق والبساتين أيضًا تتطلب ماءً وفيرًا.

لم تكن مدينة الجزائر تخلو من الماء، خاصة فى عصورها الأولى، عنـدما كانت مجرد مرسى صغير قبل أن يحولها الأخوان بارباروسـا والعثمـانيون إلـى عاصمة. لكن الأندلسيين استطاعوا أن يستفيدوا من مخزنين للمياه فـى المنطقـة. الأول مصدر الماء فى آبار مدينة الجزائر التى كانت موجودة على جوانبها وتصب فى البحر من خلال عيون من الحمة، وقد استطاع الأندلسيون جلب هذه المياه إلـى المدينة وحدائقها من خلال قنوات، والمصدر الثانى كان يتمثل فـى بِـرك متيجـة الواسعة والتى كانت تتكون فوق سطح الأرض وتأتى من الجبـال القريبـة، وقـد استطاع الأندلسيون الاستفادة منها فى إعداد الأراضى الزراعية الخصبة فى تلـك المنطقة.

إن قيام الأندلسيين بجلب المياه لاستعمالها فى الزراعة وفى الاستخدام المنزلى معناه أنهم لم يسهموا فقط فى حل مشاكل نقص المياه - التى كان مجيئهم سببًا فى تفاقمها نظرًا لزيادة عدد السكان - بل يكونوا قد أسهموا أيضًا فى توسيع رقعة المدينة وذلك بإضافة ثلاثة عناصر لازمة للتوسع وهى: الماء والأيدى العاملة والتشييد.

## النشاط على الحدود: البحر والقرصنة والجيش

### ١- الموقع الإستراتيجى الإسلامى لمدينة الجزائر

لم يحدث قط - كما حدث فى القرنين السادس عشر والسابع عشر - أن كان البحر المتوسط يمثل حدا فاصلاً بين الإسلام والمسيحية، وكان فى الوقت نفسه نقطة اتصال ومعبرًا للالتقاء بينهما. إن هذه «الحدود الفاصلة» قد دُرست مؤخرًا من جميع الجوانب، خاصة الجانبين الفكرى والعسكرى. كان الموريسكيون ضحايا لعدم التسامح المسيحى ولتضامنهم مع المسلمين العثمانيين، وقد أُلقى بهم فى الجانب الآخر من الحدود. اندمجوا فى وطنهم الجديد - الذى كانوا يتوحدون معه فكريًا - وفى تنظيماته العسكرية المختلفة.

نشأت الجزائر كدولة حديثة نتيجة للاحتياجات العسكرية للدفاع عن السواحل المغاربية فى أوائل القرن السادس عشر، وقد أدار شئونها لتحقيق ذلك الهدف كل من الأخوين بارباروسا والأتراك العثمانيين. وفى الفرمان الذى أرسله الخليفة العثمانى إلى مسلمى الأندلس فى ١٦ أبريل عام ١٥٧٠ يتضح دور الجزائر فى الدفاع العسكرى عن الإسلام. نورد فيما يلى الفقرة الأساسية فى النص الذى نشره التميمى:

قد اعتمدنا وتوكلنا على عناية الله... وقررنا الاستيلاء وفتح الجزيرة

المذكورة... وإنه لتحقيق ذلك هيأتـا عـدداً مـن السفن الضخمة والعساكر المنصورة ووجهناها إلى الجزيرة المذكورة... وقد وجهت أمراً همايونيا إلى بيلرباى الجزائر ليرسل كل المساعدات سواء كانت بالجيوش المظفرة أو إرسال سائر الأسلحة والمؤونـة.. وذلـك لمـا أظهرتموه من همة إسلامية وغيرة فى الدفاع عن الدين المبين وعدم تركِكم له، وهذا على الرغم من الحروب والقتال مع الكفار أذلهم الله إذ أنكم أبديتم كل أنواع الإقدام والشجاعة.(*)

هذا الدور فى الدفاع عن الإسلام فى مواجهة حرب دينية محتملة لـم يكـن مجرد خطبة دينية بلاغية. فبالتحديد قبل عملية طرد الموريسكيين بسنوات، وفـى عام ١٦٠١، انتشر الفزع فى أرجاء البحر المتوسط خاصة فى الجزائر، بعد أنباء عن إعداد إسبانيا لحملة بحرية ضخمة. وقد خرجت الحملة من جزر البليار بقيـادة أندريا دى أوريا ووصلت إلى السواحل الجزائرية وكانـت علـى وشـك الرسـو ومهاجمة المدينة. وقد أدى تأخر وصول المعدات وهبـوب الـرياح إلى أن يـأمر القائد بعدم النزول وبالعودة إلى جزر البليار. اتخذت السلطات الجزائرية كل أنواع التدابير - التى أثرت بالتأكيد على المجتمع الأندلسى فـى المدينـة وضـواحيها - لمواجهة ذلك التهديد المحتمل. لا يمكننا أن نحدد منْ الـذى كـان سينتـصر فـى المعركة. وقد رأينا كيف تعرض الإسبان عند انسحابهم لهجوم قام به فـى الفجـر الأندلسيون المقيمون فى شرجيل واستطاعوا أسر جنود إسبان.

بعد ذلك بعامين، أى فى ١٦٠٣، حاول الإسبان مرة أخـرى النـزول فـى سواحل Gran Katalai شرقى مدينة الجزائر بالاتفاق مع زعيم القبيلة المحلى الذى كان يُدعى «ملك الكوكو»: أُلقى القبض على المهاجمين الثمانين وأُرسلوا إلى مدينة

(*) يمكن الإطلاع على النص الكامل لرسالة السلطان العثمانى فى كتاب د. عبد الجليل التميمـى «الدولـة العثمانية وقضية الموريسكيين الأندلسيين» منشورات مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية، زغوان، تونس، ١٩٨٩، ص ٢٤ - ٢٥. (المترجم)

الجزائر وأعدموا. إن مسلمى السواحل المغاربية كانوا فى الحقيقة فى حرب للدفاع عن الإسلام ضد هجمات المسيحيين المستمرة.

إن الدور الفكرى والعسكرى للجزائر فى الدفاع عن الأسلام واضح جدا. وإن النشاط السياسى والتجارى للجزائر لا يقلل من ذلك الدور الدفاعى بل يدعمه. كانت القرصنة مبنية على مبادئ وتنظيم حكومى للقرصنة خاص بالمدن الإسلامية فى بلاد المغرب والبحر المتوسط، خاصة البلاد التابعة للتاج الإسبانى فى شبه الجزيرة الإيبيرية وفى إيطاليا، كما يتضح من الدراسة التى قام بها لوبيث نادال حول مايوركا.

**٢- القرصنة والمثل الوطنية الجزائرية**

إن التمييز بين الجهاد البحرى corso والقرصنة piratería أمر جوهرى لكى نفهم مدى النشاط البحرى الجزائرى، وهو أمر يلح عليه المؤرخون المسلمون فى العصر الحديث.

الجهاد البحرى corso عمل رسمى دفاعًا عن الوطن والدين، ويندرج فى النشاط والقانون الجزائريين. بل إن الجهاد البحرى corso يصل إلى أن يكون محورًا للمبادئ الجماعية، وهذا ما يوضحه جيدًا الكاتب والسياسى الجزائرى أحمد توفيق المدنى فى عنوان كتابه «حرب الثلاثمائة عام بين الجزائر وإسبانيا (١٤٩٢-١٧٩٢)» الذى يلخص فيه القرون الأولى فى تاريخ الجزائر الحديث وعلاقة الجزائر بإسبانيا وبالمسيحيين.

هذه الحروب الدفاعية - التى شكلت سابقًا مباشرًا لحرب التحرير ضد المحتل الفرنسى، كما يقول المؤلف - تشمل الفترة التى تمتد منذ سقوط غرناطة (١٤٩٢) حتى تسليم إسبانيا لوهران (١٧٩٢) لهذا فإن الروح الوطنية التى أذكت الحروب الدفاعية عند الجزائريين لها علاقة مباشرة بإسبانيا وبطرد الموريسكيين.

## ٣- موريسكيون فى العمل العسكرى وتجارة القرصنة

اندمج الموريسكيون وأحفادهم - على الأقل عدد كبير منهم - مباشرة فى النشاط العسكرى الجزائرى.

تتحدث الوثائق الموجودة - وهى قليلة حتى الآن - عن تكوين فرق برية من الأندلسيين فى الجيش الجزائرى. نفهم من بعض الأحداث المحددة أن تلك الفرق الأندلسية كانت مهمة.

يظهر الموريسكيون باستمرار عند ذكر الحملات الموجهة ضد تينيس وميديا فى القرن السادس عشر والتى كانت تهدف إلى توطيد سلطة الأتراك فى هذين الموقعين الإستراتيجيين للتحكم فى الجزء الشرقى من الجزائر المواجه لمدن موستاغانم ومسكرة وتلمسان.

ويُنسب إلى الأندلسيين أيضًا (بناء) قلعة الفنار فى ميناء الجزائر فى القرن الخامس عشر.

يبدو أن أول رماة بنادق جزائريين كانو من تلمسان وأن مهاجرى الأندلس قاموا بتدريبهم.

ويتحدث هاييدو عن «أندلسيين أو موريسكيين» كمقاتلين نظاميين مع الأتراك والمتحولين إلى الإسلام وكفرسان عام ١٥٦٣ وكرماة بنادق عام ١٥٧٦.

فى أثناء حملة كارلوس الخامس على الجزائر عام ١٥٤١ كان مع حسن أغا «أكثر قليلاً من ثلاثة آلاف تركى (بالإضافة إلى أندلسيين وعرب كثيرين)» (هاييدو).

نسبة الأندلسيين فى القوات المتحركة التابعة للحكومة التركية يمكن أن تُحسب استنادًا إلى الأرقام الخاصة بحملة الجزائر لإخماد تمرد مليانة عام ١٥٤٤: أربعة آلاف من الرماة كلهم مسلمون أو عائدون إلى الإسلام، خمسمائة «أندلسى أو

مسلم إسبانى من الرماة وستمائة فارس على الجياد كلهم من أهل الجزائر» (هاييدو) من الواضح أن السلطات العسكرية فى الجزائر استطاعت دائمًا أن تضم إليها فرقًا من الأندلسيين، سواء لحملاتها الحربية أو للدفاع عن الجزائر ضد هجمات المسيحيين.

بعد طرد الموريسكيين ١٦٠٩–١٦١٤ انضم كثير من الموريسكيين إلى الجيوش الإسلامية كما كان يسود الاعتقاد فى إسبانيا، وهو ما ينعكس فى عنوان كتاب نشر فى إشبيلية عام ١٦١٨.

> وهنا يتحدث عن الجيش الذى بناه السلطان التركى من موريسكيى إسبانيا لكى يهاجموا السواحل الإسبانية.

كان للخبراء العسكريين الأندلسيين فى الجزائر تأثير يتجاوز حدود الولاية: فى منتصف القرن السابع عشر قام داى تونس باستقدام المواطن خاميرو الأندلسى الغرناطى الذى كان قد عمل فى بناء تحصينات ميناء الجزائر لكى يبنى ميناءً عسكريا فى بورتو فارينا (غار الملح الآن) فى خليج تونس.

لكن المجال العسكرى الذى اندمج فيه الموريسكيون المطرودون وأحفادهم بصورة أوضح هو المجال البحرى. لقد أدت مشاركتهم إلى تدعيم الجهاد الإسلامى كما كانت السلطات الإسبانية قد توقعت عند حساب فوائد وخسائر عملية الطرد. اشترك عدد كبير من الأندلسيين فى الحروب البحرية فأضافوا الكثير إلى فنون القتال وكانت لهم علاقات حكيمة بالأجانب وبالسلطات المحلية كما حدث فى «الجمهورية الأندلسية» فى سلا بالمغرب.

فى المغرب الأوسط، أى فى الجزائر الحالية، اتخذ جهاد الأندلسيين فى البحر شكلاً نظاميا معقدًا. كان الأندلسيون بحارة، لكنهم كانوا تجارًا كذلك. تولى أثرياء الأندلسيين تمويل الحملات البحرية ضد المسيحيين، وتولوا بيع ناتج تلك الحملات: العبيد والبضائع والسفن... إلخ. يبرز المؤرخون الأوروبيون وجود ذلك

التنظيم الفعّال الذى بناه الأندلسيون فى المغرب، وينسبون ذلك إلى كراهية الأندلسيين للإسبان بسبب الطرد. يجب أن نلاحظ أيضًا معرفة الموريسكيين للنواحى الجغرافية والعسكرية لإسبانيا ورغبتهم فى إضعاف عدو الدين الإسلامى بشكل فعَّال.

لذلك فليس من الغريب أن تحمل السفن الجزائرية عددا من الأندلسيين. فى أيام ١١، ٢٥ فبراير و١٨ مارس من عام ١٦٢١ استولى قرصان فرنسى يُدعى بيلو بيرساك على ثلاث سفن جزائرية.

> وأسر ثمانين «تركيا» الكثير منهم كانوا أندلسيين، وأربعة عشر متحولاً إلى الإسلام، منهم سبعة من أصل فرنسى.

لكن لا يبدو أنه كان هناك موريسكيون من بين قباطنة السفن الجزائرية، إلا إذا فهمنا مصطلح «إسبانى متحول إلى الإسلام» على أنه يشمل الموريسكيين أيضًا حسب التصنيف اللاهوتى لهاييدو: إن قباطنة السفن هم «أتراك ومسلمون ومتحولون إلى الإسلام» كما يقول هاييدو. فى أى مجموعة يندرج القبطان الموريسكى؟. إن القائمة التى تشمل خمسة وثلاثين قبطانًا فيها اثنان من الإسبان: مراد رئيس ويوسف رئيس، وهى نسبة مهمة فى الفترة التى سبقت عملية الطرد مباشرة.

> لم تشكل مدينة الجزائر وحدها قاعدة للنشاط الحربى البحرى إن ميناء شرجيل (بما فيه من أندلسيين وجبال متاخمة يوجد بها مصادر الخشب والحديد) كان مركزًا لتصنيع السفن.

ينبه دييغو دى هاييدو، الذى كتب عن الجزائر فى أواخر القرن السادس عشر، كيف أن شرجيل كانت تُصنَّع فيها السفن الشراعية التى يستخدمها البحارة الجزائريون. فى هذا الميناء.

معظم التنلس من موريسكيى غرناطة وفالنسيا وأراغون، وهم الـــذين يجعلون المنطقة آهلة بالسكان.

معظم هؤلاء الأشخاص كانوا مالكين للسفن وقباطنة لها فى نفس الوقت، فقد وُلدوا فى إسبانيا واكتسبوا خبرة فى موانى وسواحل إسبانيا. كانوا يسببون أضراراً كبيرة إذ كان لهم أقارب وأصدقاء فيها.

فى أوائل القرن السادس عشر كان يمكن أن نحـــصى عـــشرين أو خمـــسة وعشرين سفينة شراعية أو فرقاطة بين مدينـــة الجزائـــر وشـــرجيل كمـــا يقـــول السعداوى.

من المعلوم أن الإسبان كانوا يشعرون بالكراهية والخـــوف تجـــاه البحـــارة الجزائريين. هذه المشاعر الجماعية يعبر عنها جيدًا عنوان كتاب نُشر فى ملقة عام ١٦٢٣ ضد قرصان موريسكى.

> القصة الحقيقية التى تروى خطط وأفعال القرصـــان بلانكيّـــو وهـــو موريسكى متحول إلى الإسلام ومن مدينة أركوس، خلال الفترة التى مارس فيها أعمال القرصنة ضد إسبانيا وأسر فيها عددًا كبيرًا، وفيها خبر عن المآسى التى سببها أعداؤه الذين كانوا يريدون أن يقبـــضوا عليه بأيديهم، وكيف أنه فى النهاية وقع فى قبضة خوان ميادو قبطان سفينة بيغان دى مييّا، وفيها تروى وقائع محاكمته هو ومـــنْ كـــانوا معه(*).

وقد وضح إبراهيمى أن غضب الأندلسيين فى الجزائـــر ممـــا حـــلّ بهـــم ورغبتهم فى تحقيق أرباح لم يكن مبعثها كراهية ضد المسيحيين، بل حبا فى المال، نظرًا للعائد الكبير الذى كانت تدره أعمال القرصنة وافتداء الأسرى. فـــى الواقـــع

---

(*) يعرض الكاتب الأسبانى سيرافين كالديرون بالتفصيل قصة الموريسكى بلانكيو، والجدير بالذكر أن هذا الكاتب كان من أوائل الذين اهتموا بتاريخ الموريسكين داخل وخارج إسبانيا باعتباره جزءًا مهمًـــا مـــن تاريخ إسبانيا. (المترجم)

كانت الحروب البحرية نشاطًا مربحًا على سواحل البحر المتوسط كلها حيث كان الأوروبيون والمغاربة يسعون إلى تحقيق أرباح: لم يكن العامل الدينى هو السبب الوحيد، لكنه كان يوضع فى الاعتبار.

اشترك الأندلسيون الذين وصلوا إلى الجزائر فى الحروب البحرية، سواء فى سلا على المحيط الأطلنطى أو فى تونس: محمد غرانادينو ومحمد توبال وسيدى على مورينو والأسطى على قبطان وغيرهم.

## التجارة الخارجية.. الأسرى والعبيد

لا يمكننا أن نتحدث هنا عن جميع جوانب قضية الأسرى: مكان الأسر (على الساحل أو على السفن)، امتلاك الأسير أو توزيع الأسرى على البحارة والسلطات، قيام وسطاء بشراء الأسرى، القوانين الخاصة بالأسرى، استعمال الأسرى فى وظائف أو كأيدى عاملة، إمكانية قيام الأسير بافتداء نفسه أو قيام دولته بافتدائه...إلخ. وقد دُرس فى تونس موضوع اشتراك الأندلسيين فى مراحل الافتداء المختلفة(*).

وكما كان مصطفى دى كارديناس فى تونس أكبر مالك خاص للعبيد (بعد الداى بالطبع) كان هناك أندلسى فى الجزائر - بعد ذلك بقرن كامل - أكبر مالك خاص للعبيد: مصطفى بن عمار، كما يقول فرانثيسكو خيمينيث.

ويؤكد كل من الرهبان المفتدين والفرنسى لوجير دى تاسى أن الأندلسيين ماهرون فى أمور البيع والشراء وافتداء الأسرى المسيحيين والعبيد: «إنهم - الأندلسيون - هم الذين تخصصوا فى تجارة العبيد» كما جاء فى فقرة نقلها براهيمى.

---

(*) يوضح كتاب «الموريسكيون فى المغرب»، ترجمة مروة إبراهيم، المشروع القومى للترجمة، عدة جوانب حول قضية الأسرى الإسبان فى المغرب. (المترجم)

وإلى جانب شهادات فرنسيين من القرن الثامن عشر يمكن أن نضيف شهادة إسبانية من عام ١٦٣٩ نشرها إيميليو سولا.

يُعامل الأسرى بطريقة سيئة، خاصة من قِبل الثغريين المطرودين من إسبانيا... يجبرون الأسرى على العمل الزائد عن الحد، ويضعون لهم القيود، ويكلفون الأقوياء منهم بالعمل فى التجديف... أفضل منْ يعاملون الأسرى هم الأتراك، وهم يتركون الأسرى يتنزهون دون أن يقدموا لهم طعامًا... عدا ذلك فليست معاملة الأسرى سيئة كما كان يحدث فى السابق إلا بين الموريسكيين، فهم يعاملونهم بطريقة سيئة انتقامًا من كونهم فقدوا ثرواتهم فى إسبانيا.

هذا الضغط على الأسرى لكى يتم افتداؤهم لم يكن حِكرًا على المسلمين ولا على الأندلسيين فى الجزائر. وقد جمع خوسيه ماريا دى كوسيو نصوصًا حول هذا الموضوع فى شبه الجزيرة الإيبيرية فى القرن الثالث عشر:

لكن ما يردده الأسرى باستمرار هو أنهم يتعرضون للتعذيب حتى يتم التعجيل بافتدائهم.

هذه القسوة هى سمة معاملة الأندلسيين فى الجزائر لعبيدهم، ويجب أن نضع فى الاعتبار أنه رغم أن تجارة العبيد لم تكن مصدر الدخل الرئيسى فى الجزائر فإنها كانت مهمة لسكان العاصمة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر.

لا يجب أن يدهشنا البعد الاقتصادى للقرصنة بالإضافة إلى جوانب أخرى عسكرية وفكرية، وكانت تلك العوامل تتفاعل عند نقل الموريسكيين من إسبانيا إلى الجزائر كما يوضح هاييدو. نحو عام ١٥٢٩ قام قباطنة جزائريون بحملة على جزر البليار:

استطاع القباطنة أسر بعض الأشخاص والسفن التى كانت موجودة، بعد أن تلقوا معلومات من الموريسكيين فى مملكة فالنسيا، وفى منطقة أوليبا ممنْ كانوا يريدون الرحيل إلى شمال إفريقيا لكى يعيشوا وفق شريعة المسلمين هم وأسرهم

وبعد أن تعهدوا بدفع مبلغ كبير إذا تمكنوا من السفر ففرح القباطنـة بـذلك. وذات ليلة رست سفنهم بالقرب من أوليفا وحملات ما يزيد عـن مـائتين مـن أولئـك الموريسكيين ثم رحلت وهم على متنها.

كانت المكاسب كبيرة فى تلك الحملة: نـصر الإسـلام وإضـعاف أعدائـه والحصول على مكاسب اقتصادية. بالإضافة إلى ذلك فقد طاردوا السفن الإسـبانية التى كانت متوجهة إلى إيطاليا وأنزلوا الموريسكيين فى فورمينتيرا وانتصروا فـى المعركة البحرية وحمل القباطنة الجزائريون معهم الأسرى المـسيحيين بالإضـافة إلى المهاجرين الموريسكيين.

## الغذاء فى المدينة: التجمعات الزراعية

كما حدث فى تونس، كـان الرحالـة الأجانـب والإنجليـزى شـو Shaw والإسبانى خيمينيث هم الذين انتبهوا إلى خصوبة الأراضى الزراعية التى يعمل بها أندلسيون حول المدن، خاصة حول العاصمة الجزائرية وسهولها الجنوبية فى وادى متيجة.

وفى أواخر القرن الثامن عشر يؤكد الفرنسى فينتور باراديس ما يلى عـن مدينة بليدة ذات الأصل الأندلسى:

> بليدة واحدة من أجمل مدن المملكة. تقع على بُعد ستة فراسـخ مـن مدينة الجزائر على الطريق المؤدى إلى مسكرة. كل بيت به نافورة. البساتين بها كل أنواع الفواكه والخضروات التى تؤكل فى الجزائـر. كل يوم خميس تُقام سوق حيث يحضر الناس من الضواحى ومعهـم الدجاج والبيض والبقول والشعير والقمح...

تتحدث الوثائق أيضًا عن تواجد الأندلسيين فى المناطق الزراعية فى مصب نهر سومام فى ضواحى مدينة بجاية.

المعلومات حول المنتجات الأساسية التى تزرع، مثل الفواكه والذرة والأرز معلومات ناقصة. بعض المؤلفين ينسبون إلى الأندلسيين زراعة محاصيل خاصة مثل الليمون والبرتقال، وهناك تقرير موثق لعام ١٧٥٥ يتحدث عن زراعة أشجار العنب:

> هناك مزارع عنب ذات جودة وخصوبة مذهلة، ترى أشجار العنب تتشابك فتشكل مجموعة أغصان مبهجة. هذه الكروم زرعها مسلمون طردوا من غرناطة. فقبل ذلك لم تكن تزرع بل كانوا يكرهون ما يزرعه المسيحيون، فكانوا يزرعون محاصيل أخرى (كاستيو).

كنا قد ذكرنا إسهام الأندلسى مصطفى دى كاردينـاس فى نشر أشجار الزيتون فى ضواحى مدينة عنابة وفق رواية الرحالة الفرنسى بيسونيل عام ١٧٢٨.

كانت هناك مقارنة بين إنتاج كل من وادى مجيردة فى تونس ومتيجة فى الجزائر، «رغم أنه من المجازفة أن نسجل نتيجة محددة» كما يقول بينيا. ويعقد فينتون دى باراديس مقارنات مشابهة فى النص المذكور بين إنتاج الطواقى الصوف وصناعة الشاشية.

لكن المقارنة بين الإنتاج الزراعى فى تونس والجزائر (وفى تطوان وسلا أيضًا) تتيح لنا الوصول إلى نتائج مهمة، فهذه الأنشطة معناها اندماج الأندلسيين فى المجتمعات المغاربية.

أولاً يجب أن نؤكد أن الأندلسيين قد اهتموا بالمجال الزراعى وقد نُسب ذلك إلى نشاطهم السابق فى الأندلس أو فى إسبانيا المسيحية. كان ذلك عاملاً مهمًا دون شك. يجب أن ننسب إلى الأندلسيين أيضًا إدخال محاصيل ومنتجات غذائية إسبانية إلى المغرب، وكانت تلك المحاصيل والمنتجات من أصل أمريكى ولم تكن معروفة فى المنطقة.

لكن الأهم من ذلك هو أن نشير إلى أن الموريسكيين قد أقاموا ما يشبه تجمعات زراعية بالقرب من المدن - خاصة مدينة الجزائر - لإمداد هذه المدن بالأغذية وبالمواد الأولية اللازمة للأعمال اليدوية. إن إنشاء قناة المياه المذكورة فى الجزائر يُعد رمزًا للعلاقة بين المدينة والريف أو اعتماد المجتمعات الزراعية بالكامل على التبادل التجارى بين المدينة والريف.

يجب أن ننبه كذلك إلى أن الأندلسيين قد استوطنوا المناطق الزراعية على هيئة جاليات يمكن تعريفها بأنها «إقامة فى مجموعة بيوت شُيدت حديثًا»، وهذا ما يمكن استنتاجه من دراسة قرى وادى نهر مجيردة فى تونس والتى تتوافر عنها وثائق أكثر من الوثائق الموجودة عن تونس.

معنى «إقامة مجموعة بيوت» نفهمه أيضًا من جملة للمقرى: «شيدوا قرى ومدنًا منعزلة» [عمروا قراها الخالية وبلادها](*) حيث يجب أن نترجم «خالية» على أنها «منعزلة» وعلى أن الأندلسيين أرادوا أن يقيموا فى أماكن تجمعهم دون أن تكون لهم علاقة بسكان المنطقة الريفيين، الذين أقاموا فى أراضيهم بمساندة الأتراك والذين كانوا ينظرون إليهم على أنهم أعداء. قبل ذلك تُرجم نص المقرى هكذا « أنشأوا قرى ومدنًا خاصة » بحيث نفهم رغبة السكان الأندلسيين فى البداية فى الانعزال عن الوسط المحيط بهم. هذه الرغبة تجاوزها واقع اندماج الموريسكيين فى الوسط الريفى، وهو ما انعكس فى التأثير المتبادل لأنماط المعيشة.

كانت زراعة الأندلسيين عبارة عن «زراعة حضرية» إن جاز التعبير. كانت التجمعات الزراعية الأندلسية تسمح بالمشاركة فى حياة وازدهار المدينة التى كانوا يتبادلون معها كل أنواع المنتجات. كان هذا النمط يسمح أيضًا بالاستفادة من الدعم السياسى ومن الثقافات المختلفة. كون الموريسكيين يتمتعون بالحماية

---

(*) نص المقرى لا يحتمل اللبس مطلقًا ونفهم منه أن الأندلسيين قد استوطنوا أماكن غير آهلة بالسكان، ربما للعثور على مكان للإقامة فيه. (المترجم)

العسكرية التى توفرها المدينة ضد هجمات البدو كان شيئًا يسعى إليه الأندلسيون بمجاورتهم للمدينة وللمركز العسكرى للسلطة الموجود فى العاصمة.

كان الأندلسيون يمثلون «قطاعًا أوليا» بالنسبة لتنمية الإنتاج وللخدمات فى عاصمة كبيرة كالجزائر وفى المدن الساحلية الجزائرية. وقبل نهاية القرن الثامن عشر كانت كل من بليدة وكوليا Kolea لا تزالان تحتلان موقعيهما كمركزين زراعيين يغذيان العاصمة ويتحكمان فى أسعار المنتجات الزراعية كما يوضح السعدونى.

كان هناك تبادل تجارى، وهو ما يتضح فى تنوع أنماط الإنشاءات فى تلك التجمعات - كما لاحظ الرحالة - وفى استثمارات أهل القرى فى المدن، وهو ما أدى إلى تقويض التبرعات الدينية للأماكن المقدسة الشرقية فى الإسلام (مكة والمدينة والقدس وغيرها).

لذلك - وهو ما يلاحظ فى المغرب وتونس - لا يمكن مقارنة نشاط الأندلسيين الزراعى بالنسبة للمدينة بالزراعة المحلية الرامية إلى تحقيق الاكتفاء الذاتى. إذن فهو إنتاج زراعى من أجل المدينة يعود إلى تراث أندلسى ومغاربى لا يهدف فقط إلى الاكتفاء الذاتى بل إلى التصدير كذلك.

هكذا أسهم إنتاج التجمعات الزراعية الأندلسية فى رفع مستوى المعيشة ومستوى التغذية فى المدن المغاربية خاصة مدينة الجزائر وفى إمداد أصحاب الحِرف اليدوية فى المدن بالمواد الأولية.

## الحِرف فى المدن. الحرير والنسيج

نظرًا لأهمية الجزائر كمدينة يجب أن نفترض وجود إنتاج حرفى كبير ومختلف بها وأن جماعات الأعراق كانت تسهم فى ذلك الإنتاج الحرفى.

ليس هناك أى ذكر خاص للأندلسيين فى مجال البناء والسراميك والجواهر والسجاد وغيرها. هناك ذكر عارض لمعلم البناء أو بنَّاء الأندلس فى أوائل القرن الثامن عشر، لكننا إذا طالعنا قائمة الوظائف التى يوردها هاييدو فيمكننا أن نؤكد:

> أن معظم أولئك المهاجرين كانوا أصحاب حرف وأصحاب رؤوس أموال صغيرة وكانوا يشكلون عنصرًا اجتماعيا محوريا فى المدينة الإسلامية، يتميزون بخصائص الثقافة الإسلامية التى كان العثمانيون يدافعون عنها (هيس).

ويشير كثير من المؤلفين إلى تراث حرفى أندلسى فى مناطق جزائرية مختلفة: طواقى أندلسية فى تلمسان، أزياء موريسكية فى شرجيل، تطريزات وسجاد وطواقى وشاشيات بسوقها الخاص (مثل سوق تونس بالقرب من باب الوادى بمدينة الجزائر)، وبمراحل التصنيع فى القرى الأندلسية أيضًا (مثل تونس) والنسيج، خاصة الحرير المستورد من غرناطة فى القرن الرابع عشر فى المنطقة الغربية من الجزائر(وهران وحنين وتلمسان، ومنها إلى قلعة بنى رشيد).

هذه التأثيرات محتملة جدا رغم أن هذا التراث غير موثق كثيرًا وتاريخه صعب التحديد الآن.

من الشائع أن ينسب الناس إلى التراث العائلى الأندلسى كثيرًا من الحِرف فى الجزائر، رغم أن تلك الحِرف قد اختلطت بالتأكيد بتراث محلى وبتطورات فنية متعددة داخل قطاعى الإنتاج والتسويق فى الجزائر المنفتحة على استقبال سكان وتأثيرات من حوض البحر المتوسط حتى المشرق ومن أوروبا.

هناك مصدر إيطالى ينسب إلى الموريسكيين – وبالتحديد إلى الغرناطيين – إدخال صناعة الحرير إلى الجزائر فى أوائل القرن السابع عشر. تأكيد سالفاغو الإيطالى قد كرره المؤرخون الذين لم تكن لديهم الجرأة أحيانًا على القول بالأصل الغرناطى لصناعة الحرير، رغم أن المصادر الحديثة تقول بأن هذه الصناعة كانت

فى أيدى أندلسيين ويبدو أنها أسهمت كثيرًا فى ثراء مدينة الجزائر التى كان يوجد بها ستمائة صانع حرير كما يقول لاثام.

وفى نهاية القرن السادس عشر، يؤكد هاييدو فى الفصل المخصص للمهن التى مارستها نساء الجزائر أن:

> النساء اللاتى يستطعن شغل الحرير قليلات، إلا إذا كانت إحدى موريسكيات إسبانيا أو إحدى المتحولات إلى الإسلام ممنْ تعلمن صناعة الحرير فى بلادهن الأصلية، أو بنات الموريسكيات أو المتحولات إلى الإسلام ممنْ قامت أمهاتهن بتعليمهن ...

على أى حال يجب أن نفترض أن الموريسكيين كان لهم إسهام مهم فى كل مجالات الحياة فى مدينة الجزائر وفى المناطق الحضرية والمناطق المتاخمة للجزائر: الحِرف والتجارة والإدارة وغيرها.

هناك دراسة حديثة عن المهن فى مدينة الجزائر بصفة عامة، تستند إلى وثائق مخطوطة جديدة تعود إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر، ولا تشير الدراسة إلى الأندلسيين بشكلٍ خاص كجماعة خاصة من الحرفيين فى المدينة (كما هى حالة جماعات أخرى: قبائل الجبال والخرشيون فى الجنوب والبسكر، فى الواحات والشاويون والسود) لكن علينا أن نلتزم الحذر إزاء المعلومات التى لا تشير إلى الأندلسيين. إن عدم وجود تخصص لدى الأندلسيين إنما هو دليل على اندماجهم الكامل فى كل أنواع الحِرف فى العاصمة، مثلهم فى ذلك مثل الشرقيين والأوروبيين الذين دخلوا الإسلام وأحفادهم.

### ١- أجانب بين أجانب في مدينة الجزائر

ربما كان المجال الذي يتضح فيه بشكل أكبر اندماج الموريسكيين أو الأندلسيين في المجتمع الجزائري – خاصة في العاصمة – هو سرعة اندماجهم كأجانب في مجتمع يسيطر عليه أجانب من جنسيات مختلفة. إن نص المقري الذي يتحدث عن استيطان الأندلسيين في متيجة وليس في مدينة الجزائر يشير – بهذا التجاهل لمدينة الجزائر – إلى أن الأندلسيين لم يكونوا يشكلون في مدينة الجزائر عنصرًا منعزلاً كما كانوا منعزلين في مدن مغاربية أخرى.

في العاصمة الجزائرية – حيث كانت كل المجموعات أقليات وفق نموذج إسطمبول – كان بمقدور الموريسكيين التغلغل في المجتمع وإدخال ثقافتهم الإسبانية الإسلامية بمجرد قيامهم بالدور الاجتماعي الذي أسندته السلطات العسكرية إليهم. استطاع الموريسكيين ذلك بالتعبير عن احترامهم واستيعابهم للثقافة الإسلامية للمجتمع الجزائري.

كان هذا الاندماج يتوافق تمامًا مع سياسة الأتراك العثمانيين في بلاد المغرب العربي.

> بعد أن أسس العثمانيون مركزهم الحضاري في القرن الخامس عشر، بسطوا حدود إمبراطوريتهم في شمال إفريقيا. بالاستعانة بنظم إدارية جديدة وبفنون عسكرية جديدة استطاع الأتراك تحصين المدن وطرد القبائل بعيدًا عن المراكز الحضرية، وفوضوا طبقة حاكمة أجنبية عن المجتمعات المحلية. بعد انتهاء فترة التوسع تقلصت سلطة الإدارة المركزية، وأرسى السياسيون في الإمبراطورية أنظمة للعلاقة بين المراكز والمحيط تختلف في درجات ولائها للمركز (هيس).

فى هذا النظام السياسى لم يكن الموريسكيون المطرودون من إسبانيا يشعرون بأنهم أجانب.

### ٢- الثقافة الإسلامية والثقافة الإسبانية.. اللغة والدين

لم تصل إلينا إلا معلومات قليلة عن الجانب الثقافى للموريسكيين الذين أقاموا فى الجزائر. لدينا فقط بيانات قليلة موثقة وبعض معلومات عن الوضع فى بلاد إسلامية أخرى، مما يسمح لنا بالتعرف على الوضع العام للمسلمين الأندلسيين فى أراضى الجزائر.

كان الموريسكيون المطرودون من إسبانيا قد انتقلوا إلى الجزائر لأسباب دينية بالتأكيد: كان لدى الموريسكيين وعى بهويتهم الإسلامية وبضرورة التزامهم بالإسلام حتى يقبلهم المجتمع الجزائرى(*). كانوا يذهبون إلى المساجد لأداء الصلوات المفروضة، وهذا ما كانت تعيبهم عليه غيابيًا محكمة التفتيش الإسبانية، وشيدوا مساجد وحمامات فى القرى الجديدة كعلامات على هويتهم الدينية، كما تشير وثائق خاصة بالبليدة يذكرها حاجى خليفة.

وقد اشترك الموريسكيون أيضًا فى الجدل الدينى مع المسيحيين كما هى حالة «على مدينة، وهو ثغرى وموريسكى من إسبانيا، ينظر إليه المسلمون هنا على أنه عالم كبير» (هاييدو). هناك حكاية خاصة بالجدل الدينى وصلت إلى شخص بريطانى فى القرن الثامن عشر، عن موريسكيين يسخرون من التعاليم الكنسية (مورغان) وقد وجه بعض الأندلسيين هجومًا لفظيًا مستمرا ضد المعتقدات المسيحية، بل جعلوا المسيحيين المتحولين إلى الإسلام يتدخلون فى الجدل الدينى مع المسيحيين الأسرى، كما تدل الوثائق التى يذكرها بن ناصر. إذا كان بعض الموريسكيين قد شعر بالحنين إلى إسبانيا وحاولوا العودة إليها فإن هذا لا يدل على

---

(*) لم يكن التزام الموريسكيين بالإسلام وسيلة لكى يقبلهم المجتمع الجزائرى بل كان عقيدةً راسخة. لا ندرى لماذا يتجاهل بعض المؤرخين الأوروبيين البُعد العقائدى للقضية الموريسكية. (المترجم)

أن الغالبية العظمى من الموريسكيين لم تمارس شعائر الإسلام بصدق مثل أجدادهم فى الأندلس ومواطنيهم الجزائريين.

هناك حالة استثنائية لموريسكيين وصلوا إلى الجزائر ولم يكونوا قد اختتنوا بعد، خوفاً من الألم الذى يُحدثه الاختتان عند الكبار وليس لعدم اعتباره شيئاً أساسيا من وجهة النظر الدينية. لم يكن أمامهم إلا الاختتان عندما صدر قرار فى الجزائر يقضى بختان كل الموريسكيين القادمين من إسبانيا وإلا أصبحوا عبيدًا.

رغم أن الموريسكيين كانوا فى بعض الأحيان يبدون الشكوى من أعدائهم فى بلاد الإسلام إلا أنهم يذكرون أن أسوأ أعدائهم موجودون فى إسبانيا كما يقول الحاجرى بيخارانو:

> تونس فيها مجموعتان: الأولى هى المتحولون إلى الإسلام، والثانية هى العرب. هذا هو الوضع أيضا فى الجزائر وفى تلمسان.. وفى كل أرض يكون الموريسكيون أفضل حالاً من خضوعهم لمحكمة التفتيش.

تعاطفاً مع المسلمين الذين كانوا لا يزالون فى إسبانيا قبل الطرد وتعويضًا لهم عن الإهانات التى تعرضوا لها على أيدى المسيحيين كان هناك غضب ضد الأسرى المسيحيين، خاصة إذا كانوا من القساوسة، كما يروى هاييدو بتحيز واضح:

> إنهم متحررون فى بعض الأحيان فقط: إذ أرادوا أن يحرقوا أحد المسيحيين حيا انتقامًا لموت أحد المسلمين فى إسبانيا على يد العدالة تنفيذًا لحكم محكمة التفتيش – وهم بالفعل قد أحرقوا عدة مسيحيين لهذا السبب.... وإذا لزم الأمر فهم يشترون العبد المسيحى من مالكه ثم يسيرون فى الشوارع يجمعون الصدقات، وكلهم يساهمون فى ذلك، إذ يبدو لهم أنها تضحية لله، خاصة إذا كان المسيحى قسيسًا، وهم يكرهون القساوسة ويضمرون لهم الشر (هاييدو).

بالنسبة لمستوى اللغة الإسبانية عند الموريسكيين فلدينا بيانات قليلة جدًا. نرى كيف أن موريسكيي شرجيل ومدينة الجزائر يعملون فكّاكين أو وسطاء لافتداء الأسرى في وهران، بالتحديد لأنهم كانوا يجيدون الإسبانية في منتصف القرن السادس عشر. النص الوحيد الذى كتبه موريسكيون باللغة الإسبانية حفظه موريسكى من تونس: «تعليق على مؤلَّف وضعه إبراهيم دى بولفاد، مواطن من الجزائر، كفيف البصر ونافذ البصيرة». وهناك مخطوطة من هذا النص في المكتبة الوطنية بمدريد. لكن علينا أن نفترض أن تطور اللغة الإسبانية عند موريسكيي الجزائر قد سار بشكلٍ ما، تعرضنا له فى أحد فصول هذا الكتاب. عمومًا فإننا يمكن أن نفترض - كما هى حالة الغرناطيين الذين هاجروا إلى المغرب - أن غالبية الموريسكيين الذين وصلوا إلى الجزائر كانوا يعرفون لغة الحديث العربية لأنهم كانوا من أهل فالنسيا وأنهم استطاعوا التكيف بسرعة - من حيث اللغة - مع اللغة العربية التى كان الناس يتحدثونها فى مدن الجزائر. لم يكن ذلك هو الوضع اللغوى للموريسكيين الأراغونيين والقشتاليين فى تونس، إذ كان كثير منهم لا يعرف إلا اللغة الإسبانية.

ليست لدينا كذلك معلومات محددة كثيرة عن الثقافة الإسبانية العامة عند موريسكيي الجزائر، ونظن أن تلك الثقافة مرتبطة بمهاراتهم فى مجالات الزراعة والحِرف اليدوية وبناء السفن والتشييد وبعض المهن الأخرى التى مارسوها فى الجزائر. نفترض وجود معلومات طبية نظرًا لذكر جرَّاحين موريسكيين فى الجزائر: ذكرنا اسم الطبيب جابر، وهو موريسكى من فالنسيا، وغارثيا دياث وهو جراح من طليطلة.

إن حالة جابر - الذى باع قبل سفره من فالنسيا كل الكتب المسيحية التى كانت بحوزته، ومنها كتاب القديس توماس وكتاب الراهب ليون دى غرانادا وكتاب بعنوان «أحداث عظيمة فى إسبانيا» - دليل واضح على قطع العلاقة بالثقافة المسيحية الإسبانية، لكنه دليل أيضًا على الحيطة إزاء سفر صعب وإزاء الاندماج

فى المجتمع الجزائرى، إذ يعلم الموريسكى أنه ليس بإمكانه الاحتفاظ بهـذا النـوع من الكتب(*). ليس هذا دليلاً - إذن - على رفض كلى للثقافة الإسبانية، التى استفاد منها فى ممارسته للطب فى الجزائر(**).إن ما يدل عليه ذلك إنما هو «عداء غيـر ملتزم» لمسيحيى إسبانيا، فهذا مؤشر على انتمائه إلى الثقافة الإسلامية التى كـان العثمانيون يدافعون عنها» (هيس).

### ٣- التضامن بين الموريسكيين والعالم الإسلامى

ليس من السهل توثيق أو قياس مدى التضامن بين الموريسكيين المطرودين من إسبانيا، بين الأفراد الذين لهم أصـل واحـد، وإن كانـت ظـروفهم مختلفـة ومصالحهم مختلفة. لكن هناك دلائل على وجود تضامن مفيد وحقيقى يمكن وصفه بأنه «عِرقى»، إذ يوافق شكل ترابط المجموعة الذى كان نظام العثمانيين الإسلامى يدعمه فى الأماكن التى يسيطر عليها فى البحر المتوسـط وخاصـة فـى المـدن الساحلية، وهذه صورة لتعددية إسطمبول التى كانت تضم جماعات عديدة.

وقد رأينا مثالاً للتضامن الدينى بين الموريسكيين عنـدما كـانوا يحزنـون للأضرار التى تصيب مسلمى إسبانيا. إن مغادرة الموريسكيين إسبانيا ووصـولهم إلى بلاد إسلامية يعنى وجود شكبة تضامنية قوية بين منْ كانوا فى إسـبانيا وبـين منْ وفرّ لهم السفن التى أقلتهم ومنْ أحسن استقبالهم وساعد على توطينهم.

هذا التضامن يتضح أيضًا فى سهولة الانتقال بين الجزائر والأماكن الأخرى

---

(*) لاحظ أن المؤلف يتهم المجتمع الجزائرى بممارسة نفس الرقابة التى كانت تمارسها محـاكم التفتـيش الإسبانية دون أن يستند إلى دليل على ما يقول. الإسقاط ظاهرة نجدها كثيرًا عند المـؤرخين الإسـبان. (المترجم)

(**) لم يكن الموريسكيون يرفضون الثقافة الإسبانية كلية، وإنما كانوا يرفضون الكاثوليكية التى تتعـارض مع الإسلام الذى يدينون به. لهذا فليس من الغريب أو من التنـاقض أن يـستفيد الموريـسكى مـن المعارف الطبية الإسبانية فى الوقت الذى يستغل أول فرصة للتخلص من الكتابات الدينية الكاثوليكيـة. (المترجم)

التى أقام فيها الموريسكيون. إن زيارات موريسكيى تونس إلى مدينة الجزائر عديدة، وبالمثل تعددت زيارات موريسكيي الجزائر إلى تونس. وقد أدى النشاط التجارى والحروب البحرية إلى تعزيز ذلك التضامن بين الموريسكيين، لكن علينا أيضًا أن نضع ذلك فى إطار سهولة التنقل بين البلاد الإسلامية تنفيذًا للسياسة التى اتبعتها الإمبراطورية العثمانية القوية فى حوض البحر المتوسط. إن عدد التجار الأندلسيين فى تونس الذين قاموا برحلة الحج كبير، ومن المحتمل أن يكون موريسكيون جزائريون كثيرون قد أدوا فريضة الحج استنادًا إلى دعم الموريسكيين الآخرين(*) لهم فى تنقلاتهم، رغم أن ذلك غير موثق حتى الآن.

إن الأندلسى الثرى الحاج مصطفى بن عامر المقيم فى الجزائر قد أدى فريضة الحج كما يدل على ذلك لقب «الحاج» الذى يوضع قبل اسمه. إن حالته الاقتصادية الممتازة قد سهلت له القيام برحلة الحج، كما هو الحال بالنسبة لموريسكيين تونسيين يظهرون فى وثائق مذكورة. من ناحية أخرى كانت مدينتا بليدة وكوليا - اللتان كان يسكنهما عدد كبير من الأندلسيين - مركزين جزائريين رئيسيين لإرسال أموال إلى الهيئات الدينية فى الأراضى المقدسة الإسلامية.

وكان هناك تداول لكتب ولتيارات ثقافية بين المجتمعات الموريسكية، مثل كتاب إبراهيم دى بولفاد المقيم فى الجزائر والذى وصل كتابه إلى تونس، أو كتاب المدافع الذى وضعه الموريسكى التونسى إبراهيم المربع، والذى وجدت نسخ منه فى الجزائر وفى المغرب.

هذا التضامن يتضح بصورة خاصة بين الموريسكيين المقيمين فى مدينة الجزائر الذين كانت تربطهم روابط الجيرة والثقافة والمصالح. وقد رأينا التضامن

---

(*) لا يحتاج الموريسكى الذى يذهب إلى الحج إلى دعم موريسكيين آخرين، فهو محل رعاية واستضافة من أى مسلم آخر. (المترجم)

بين «الغرناطيين» و«الثغريين»، ولو أن ذلك التضامن كان بمناسبة دفن ميت(*). يتضح هذا التضامن المبنى على أساس دينى فى التعامل مع الفقراء الأندلسيين، وقد أدى ذلك التضامن إلى إنشاء مؤسسات خيرية لسد حاجاتهم. يبرز التضامن الاقتصادى ولو أنه ليس بين الأندلسيين فقط، وقد رأينا أنه فى نهاية القرن الثامن عشر كانت بليدة هى المدينة التى تتحكم فى أسعار المنتجات الزراعية فى مدينة الجزائر وضواحيها. هناك أنشطة اقتصادية أخرى - كالحرف - كانت لها شبكة تعاون بين الأندلسيين مثل صناعة الشاشية فى تونس، وكانت بلا شك تقليدًا للشاشية الجزائرية التى كان يصنعها الأندلسيون فى مدينتى الجزائر وبليدة، رغم أن صناعة الشاشية لم تظل حِكرًا على أحفاد الأندلسيين والموريسكيين.

كان انفتاح الأندلسيين على الآخرين يتزايد فى مجتمع كان متعدد الثقافات والأعراق، لكن التضامن كان مستمرًا بين موريسكيى الجزائر الذين أصبحوا الآن مندمجين تمامًا فى المجتمع الجزائرى.

---

(*) المشى فى جنازة المسلم هو أمر يفعله المسلم الآخر ابتغاء المثوبة، بغض النظر عن علاقة القرابة أو الجوار أو غيرها. (المترجم)

# الهوامش

(١) السعدوني: «النظام المالي في الفترة العثمانية (١٥٠٠-١٨٣٠)»، الجزائـر، ١٩٧٩ و«الجالية الأندلسية بالجزائر. مساهمتها العمرانية ونشاطها الاقتصادي ووضعها الاجتماعي»

*Awraq*, Madrid, 4, 1981 pp. 111-12

انظر لنفس المؤلف أيضًا:

Les biens habous des Anadow d'Alger d'apres fonds des Archives «Nationales Algeriennes»,

أعمال المؤتمر الدولي حول دين الموريسكيين وهو يهتم بالمصادر الوثائقية، تـونس، ١٩٨٣.

(٢) J.D. Latham "Towards a Study of Andalusian immigrations and its place Tuniaias History". Les Cahier de Tunisie, Tunez. 1957, pp. 203-252..: "Los Andalous en Afrique du Nerd". *Encyclopedie de l'Islam*, Leiden, III. pp. 21-63. " Touins and Cities in Berrbary: the Andalusian Ifluence", *The Islamic Quanterly*. Londres, XV, 1972, pp. 189-204.

(٣) D. Breshimi "Quelquer Jugements sur les maures andalous dans les regences turques au XVII e Siecle", *Revie d'Histeire et de Civilisation du Maghreb*, Argel, 9, 1929 pp. 39-51

(٤) M. de Epalza "Moriscos y Andalusies en Tunez en el siglo XVII", *Al Andalus*, Madrid, XXXIV. 1969 pp. 247-327

حول أحداث غير معروفة من العلاقات التاريخية بين عنابة وإسبانيا » مجلة الأصالة، الجزائر ص ٣٤-٣٥، ١٩٧٦

"Reflexious sobre la inserciáon social de los espanoles en el Magreb a partir de la Baja Edad Media, *Segundo Congreso Internacional sobre las Culturas del Mediterraneo Occidental*." Barcelona,1978, pp.161-165, "Appert des Andalous aux Structures urbanies du Maghreb, specialment au Xie /XVIIe siecle". *Ve Colloque tuniso-espagnol d'historiens* (Tunez, 1982), "Les Ottomnans et l'insertien au Maghreb des Andalous expulses d'Espagne au XVIIe siele", *Revue d'Histoire Maghrebine*, Tunez, 1983, pp.165-173.

(٥) H. Ouesali "Argel, según el diario ........de Francisco Ximenez (1718-1720)", *Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes*. Alicante. 3.1986. pp. 169-181.

# الفصل الثالث

# تــونس

## خصوصية الجالية الموريسكية فى تونس

ولاية تونس العثمانية هى البلد الذى تعرفنا فيه أكثر على الوجود الموريسكى، رغم بُعْد المكان نسبيًا عن إسبانيا مقارنة بالجزائر والمغرب. هذا الوضع الخاص يُعزى إلى عاملين:

١- الجالية الموريسكية أو الأندلسية محددة الملامح جدا ومختلفة عن المجتمع التونسى، خاصة فى القرن السابع عشر وما تلاه، ولم تختلط أو تندمج الجالية الموريسكية فى المجتمع التونسى كما حدث فى مجتمعات أخرى.

٢- الدراسات حول الموريسكيين أو الأندلسيين فى تونس لها طابع علمى دقيق منذ عدة عقود، وهذا ما أدى إلى وجود مجموعة دراسات مهمة تشمل كل الجوانب المتعلقة بالموريسكيين.

إن العاملين متصلان اتصالا وثيقا، فإذا كان هدف الدراسة محددا يسهل إجراء الدراسة، وإذا أجريت دراسة دقيقة فيمكن تحديد كل جانب من جوانب حياة الموريسكيين، وهكذا يمكن وضع تصور أكثر دقة عن الموضوع فى مجمله.

من المستحيل أن أعرض هنا بشكلٍ كاملٍ نتائج هذه الدراسات الكثيرة عن الموريسكيين أو الأندلسيين فى تونس، ولهذا فإننى سأكتفى برسم الخطوط العريضة لهذه الأبحاث، وهى أبحاث نشيطة ومستمرة.

إن الصفحات التالية تسعى إلى التلخيص، لكنها لا تغنى عن قراءة الأبحاث المشار إليها. كل دراسة لها قيمة مهمة فى حد ذاتها وتسهم فى وضع تصور للمقارنة بين البلاد المختلفة التى هاجر إليها الموريسكيون. كثير من الجوانب التى لا توجد وثائق بشأنها فى بلدٍ ما، توجد فى تونس وثائق وفيرة عنها تكملها وتشرحها وتسهم فى الربط بين الحوادث غير المترابطة فى الوثائق الموجودة فى البلاد الأخرى.

**١- تميز المهاجرين الموريسكيين إلى تونس**

يجب أن نتذكر فى البداية الروابط الجغرافية بين تونس - كبلد إسلامى - والأندلس وسكانها المسلمين.

كانت أراضى ولاية تونس فى القرن السابع عشر تشمل أراضى الجمهورية التونسية حاليًا وتقع بين الولايتين العثمانيتين الجزائر وطرابلس الغرب (الجزائر وليبيا حاليًا). فى أوائل القرن الثامن انطلقت من الأراضى التونسية ومن القيروان العاصمة مبادرة غزو إسبانيا القوطية، وكانت شئون إسبانيا تُدار من القيروان على مدى نصف قرن تقريبًا. منذ ذلك الحين كانت عواصم تونس (القيروان فى القرنين الثامن والتاسع، والمهدية فى القرنين العاشر والحادى عشر، وتونس اعتبارًا من القرن الثالث عشر) محطة ضرورية لكل الأندلسيين الراغبين فى السفر إلى المشرق، ولكل الاتجاهات الثقافية العربية الإسلامية القادمة من الغرب الإسلامى فى الأندلس.

لكن توافد المسافرين الأندلسيين المستمر لا يفسر لنا تميّز المهاجرين الموريسكيين إلى الأراضى التونسية. لقد كان لهذه الهجرة الموريسكية مرحلتان منفصلتان ومتباعدتان زمنيًا.

حدثت الهجرة الأندلسية الأولى فى القرن الثالث عشر بعد سقوط أقاليم إسلامية أندلسية مهمة فى يد المسيحيين. إن حاجة زعماء المسلمين إلى الهجرة

كان لها تأثيرها على الممالك الإسلامية فى الغرب اللاحقة على الموحدين: غرناطة وفاس وتلمسان وتونس. كانت مملكة تونس تحت حكم الحفصيين وقد جلبت إليها عددًا كبيرًا من العلماء والحرفيين الأندلسيين، وقد شكل هؤلاء جزءًا من الصفوة فى تلك المملكة المزدهرة خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر. وهكذا كان وضع الأندلسيين الذين هاجروا إلى عواصم مغربية أخرى.

لكن تدهور الأحوال فى تونس إثر تعرضها لهجمات مسيحية متعددة واحتلال الإسبان غوليتا Goleta وموانى تونسية أخرى، كل ذلك أدى إلى تفكيك المجتمع التونسى لفترة تزيد عن نصف قرن تحت «الحماية» التى فرضتها إسبانيا بهدف منع قيام حكومة تركية (كان العثمانيون متواجدون فى الجزائر وفى طرابلس وفى الجزء الشرقى كله من البحر المتوسط) أمام المواقع الإسبانية فى جنوب إيطاليا وفى صقلية وسردينيا ونابولى. وبعد توقف زحف العثمانيين إثر هزيمتهم فى ليبانتو Lepanto عام ١٥٧٢ شكّل سقوط الحصون التى أقامها الإسبان أمام تونس وسقوط غوليتا Goleta عام ١٥٧٣ نهاية فترة تدهور المجتمع التونسى الذى لم يكن قادرًا على حماية نفسه ضد الهجمات البحرية الإسبانية (على عكس الجزائريين الذين دافعوا عن بلادهم انطلاقًا من ميناء الجزائر)، ولا على الاحتماء بالداخل (كما فعل المغاربة عندما احتموا بمدنهم الداخلية فى فاس ومراكش). أمضت الحكومة التونسية عقدين من الزمان تحت الحكم العثمانى حتى تمكنت من إعادة هيكلة البلاد اعتبارًا من عام ١٥٩٠.

إن تطور المجتمع التونسى بهذا الشكل على مدى القرن السادس عشر يشرح لنا الأسباب التى لم تجعل تونس قادرة على استيعاب الموجات الأولى من المهاجرين الأندلسيين من ذوى الثقافة الإسبانية والذين توجهوا إلى بلاد المغرب العربى بعد سقوط غرناطة عام ١٤٩٢ وبعد ثورة البشرات ٩٨-١٥٧١. كان الموريسكيون يهاجرون بشكل تدريجى إلى المغرب والجزائر. وقد اندمج الموريسكيون بالتدريج فى مجتمعات المغرب والجزائر كما رأينا فى الفصلين

السابقين. أما في تونس فقد وفد المهاجرون الموريسكيون فجأة (بعد عملية الطرد ١٦٠٩-١٦١٤) وبكثافة (٨٠ ألف موريسكي) وقد قدم الموريسكيون إلى تونس وهم أكثر تشبعا بالثقافة الإسبانية، مما كان يصعب عملية دمجهم في المجتمع التونسي الذي كان مفكك الأوصال تقريبًا من الناحية العمرانية والذي كان قد نهض لتوه نتيجة للدعم العسكري الذي قدمه الأتراك له.

لهذا حافظت الجماعة الموريسكية على خصائصها المتميزة خلال فترة طويلة - في إطار المجتمع التونسي إبان الفترة العثمانية - وحتى يومنا هذا.

هذا يُعزى أيضا إلى السياسة التي اتبعتها السلطات التركية في تونس والتي رحبت بالموريسكيين. دعمت السلطات التركية تنظيم المجتمع الأندلسي بزعمائه وبخصائصه وفقًا للمنوذج الشرقي الخاص بالتجمعات على أساس «الملل».

## ٢- خصائص الدراسات الموريسكية والأندلسية في تونس

إن التحديد الواضح للجماعة الموريسكية والمنحدرين منها وكونها مختلفة عن الأندلسيين الذين وفدوا في العصور الوسطى... قد جعل موضوع الدراسة سهل التميز بالنسبة للباحثين. على مدى القرن العشرين كانت الأبحاث العلمية عن الموريسكيين وأحفادهم في تونس لها خطوط جعلت من الممكن إجراء أبحاث كثيرة وتفسر المعرفة الكاملة تقريبًا بالنتائج الاجتماعية التي أدت إليها هجرة الموريسكيين.

في أوائل القرن العشرين قدم المثقف التونسي عبد الوهاب، في مؤتمر دولي، موجزًا عن مجتمع الأندلسيين في تونس وعن أثره في الثقافة التونسية[١]. هذا الموجز الذي يعرض هدف الدراسات الموريسكية في تونس كان يشمل كل المجالات التي درست فيما بعد، ولا يزال ذلك الموجز مرجعا لهذه الدراسات.

في عام ١٩٥٧ كانت الدراسة الشاملة التي نشرها لاثام Latham تطويرًا

للموجز المذكور، وقد اتبع المؤلف نهجًا علميا جديدًا واستعمل بيانات أكثر، حصل عليها من نصوص تاريخية ومن التراث الشفوى التونسى. هذه الدراسة - التى نشرت بالإنجليزية والفرنسية - لاتزال أساسية ونتائجها مقبولة تمامًا(٢).

وفى عام ١٩٧٣ نشر كتاب كل من إيبالثا وبينيت، وقد وضع أمام الباحثين اثنين وثلاثين مقالاً عن الموريسكيين أو الأندلسيين فى تونس، بعضها لم يكن قد نُشر قبل ذلك والبعض الآخر لم يكن الاطلاع عليه سهلاً. إن المراجع التى يشير إليها الكتاب والحواشى ووجهات النظر المعروضة فى تقديم بحث تضع أمام الباحثين والمؤرخين قاعدة بيانات جديدة، ومتعددة من حيث المنهج، لدراسة الموريسكيين فى تونس. هذا الكتاب يمثل جهدًا جماعيًا لباحثين كثيرين ويفتح آفاقًا لبرنامج عمل مستقبلى كامل فى اتجاهات متعددة(٣).

فى ذلك التاريخ بالتحديد تأسس مركز الدراسات الأندلسية على يد المؤرخ وعالم الآثار والموريسكيات زبيس. تحت إشراف زبيس بدأ الباحثون فى جمع البيانات المتوافرة فى تونس حول الأندلسيين وأنشطتهم وآثارهم. كان عملاً استمر عقدين من الزمان تقريبًا وقام به فريق صغير وكفء من الباحثين فى عدة جوانب: مطالعة الوثائق فى الأرشيفات، وحصر الآثار ودراسة أسماء العائلات والتراث الشفوى (مثل تلك الإحصائية التى أعدها الشيخ ميزى Mezzi فى بلدة تبوربا Tebrouba). كل هذه البيانات يتم استخدامها فى إعداد دراسات يقوم بها أعضاء فريق زبيس والذين يبرز من بينهم عبد الحكيم القفصى وبوغانمى وحليوى Hliouui وبنات الدكتور زبيس(٤).

وفى عام ١٩٨٣، بعد عشر سنوات من نشر الكتاب الذى أشرنا إليه، قام مركز الدراسات الأندلسية بإصدار كتاب آخر أشرف على إعداده كل من زبيس والقفصى وبوغانمى وإيبالثا. يتضمن الكتاب مقالات لأعضاء آخرين من المركز ولباحثين آخرين من تونس والخارج(٥). بالتوازى مع عملية جمع البيانات فى أنحاء

تونس، كانت هناك دراسات أخرى يجرى إعدادها اعتمادًا على وثائق موجودة فى مصادر أخرى.

إن البعد الدولى وتعدد مناهج الدراسات حول الموريسكيين الأندلسيين فى تونس قد اتسع اعتبارًا من عام ١٩٨٣ نتيجة للمؤتمرات التى نظمتها كل من اللجنة العالمية للدراسات الموريسكية ومركز الدراسات والأبحاث العثمانية والموريسكية والتوثيق والمعلومات، وكلاهما يرأسه عبدالجليل التميمى الذى أسهم بدراساته حول العلاقة بين الموريسكيين والدولة العثمانية فى وضع القضية فى إطارها الإسلامى[٦]. إن أعمال المؤتمرات والمنشورات التى يصدرها هذا المركز التونسى الجديد تدور غالبًا حول قضية الموريسكيين فى المجتمع التونسى وتُسهم فى تحسين هذه الدراسات[٧].

هذه الثروة الوثائقية وهذا الكم من الدراسات الحديثة يعود الفضل فيها إلى خصوصية الوجود الموريسكى فى تونس وإلى الدور الذى ينسبه التونسيون إلى العنصر الأندلسى فى بلدهم كما يقول كريس[٨].

## هجرة الموريسكيين وإقامتهم فى تونس

### ١- الأسباب الاجتماعية والشخصية التى شجعت على الهجرة إلى تونس

فى بداية القرن السابع عشر لم تكن الهجرة الأندلسية مستمرة إلى تونس، تلك الولاية العثمانية. كانت الهجرة قد توقفت إثر الاحتلال الإسبانى الذى منع هجرة الغرناطيين والموريسكيين طوال القرن السادس عشر. مع ذلك ربما كان تدمير العاصمة التونسية أو – على الأقل – القضاء على بنيتها هو الذى أدى إلى توطين الموريسكيين المطرودين، فقد كان العثمانيون يرغبون فى إعادة تنظيم البلاد.

من بين المهاجرين للموريسكيين إلى تونس هناك أشخاص معروفون هم الذين تفاوضوا حول تنظيم الهجرة وأسهموا فى توطين المهاجرين.

يجب أن نذكر أولاً التاجر الموريسكى المقيم فى مرسيليا خيرونيمو إنريكيث. هذا التاجر كان يسهم فى سفر الموريسكيين الراغبين فى الهروب من إسبانيا حتى قبل عملية الطرد. ويبدو أنه اشترك أيضا فى إعداد سفن فرنسية خاصة لنقل الموريسكيين المطرودين. ويبدو أنه لما رأى توافد المهاجرين إلى مرسيليا وإلى موانىء فرنسا الأخرى تفاوض مع السلطات العثمانية ومع الموريسكيين أنفسهم على ترحيل الموريسكيين وتوطينهم فى البلاد الإسلامية. كان إنريكيث يعلم أن ولاية تونس تستطيع أن تستوعب عددًا كبيرًا من السكان الجدد، ولهذا ففى عام ١٦١٠ أشار على المطرودين - خاصة أهالى قشتالة وأراغون وقطالونيا - بالسفر إلى تونس. تولى إنريكيث عدة قضايا خاصة بموريسكيين فى فرنسا خلال عدة أعوام، وظهر اسمه فى الوثائق فى علاقات تجارية مع مواطنيه الأندلسيين المقيمين فى بلاد المغرب العربى وفى الجزء الشرقى من الامبراطورية العثمانية.

وقد تدخل السلطان العثمانى أحمد الأول (١٦٠٣-١٦١٧) لدى السلطات الفرنسية والفينيسية ليسهل عبور الموريسكيين إلى بلاد إسلامية. وقد تدخل السلطان كذلك وبصفة خاصة - كما تشير وثيقة درسها التميمى - لدى السلطات التركية فى تونس وأمرها باستقبال الموريسكيين ومنحهم الأراضى ووسائل المعيشة.

كانت السلطة التركية العليا فى تونس فى يد الداى عثمان، وكان «أسدًا شرسًا، إلا أنه كان حملاً وديعًا معنا» كما يقول كاتب موريسكى. كان الداى قد أحل النظام فى البلاد بعد فترة من التدخل الإسبانى ومن الصراعات بين العسكريين الأتراك خلال أول عقدين من السيطرة العثمانية. أمر بعدم تحصيل رسوم جمركية من السفن التى كانت تحضر الموريسكيين، ومنح الموريسكيين إعفاءات ضريبية

خلال السنوات الأولى من توطينهم فى تونس، واتخذ تدابير أخرى من شأنها تقديم الحماية الرسمية لتسهيل عملية توطين الموريسكيين.

وقد أجبر أبو الغيث القشاش - وهو زعيم دينى من جنوب تونس وكان رئيسا للأوقاف- أجبر سكان تونس على أن يستقبلوا القادمين الجدد فى بيوتهم، وفتح للموريسكيين بعض المساجد كذلك. هناك نصان موريسكيان أحدهما باللغة العربية والآخر بالفرنسية يقولان إنه عندما اشتكى مسئول أحد المساجد من أن أطفال الموريسكيين يتبولون فى المسجد مما يؤدى إلى نجاسته، أجابه أبو الغيث بأن جدران المساجد لو تكلمت لأعربت عن سعادتها باستضافة ضحايا الحرب ضد الإسلام. وقد ساند أبو الغيث عملية تعليم القادمين الجدد شعائر الإسلام باللغة الإسبانية، إذ كانوا لا يعرفون اللغة العربية.

على أن الموريسكيين - رجالاً ونساءً - لعبوا دورًا مهما فى تنظيم أنفسهم كجماعة للدفاع عن مصالحهم.

استطاع الأندلسيون أن يختاروا زعماءهم، بموافقة السلطات التركية الحاكمة. كان أول شيخ للاندلسيين تذكره الوثائق هو لويس ثاباتا. بعد ذلك بسنوات كان شيخ الأندلسيين هو التاجر الثرى مصطفى دى كارديناس.

وكان للأندلسيين تنظيمهم الخاص بالحِرف gremial فاحتكروا صناعة وتجارة الشاشية أو الطاقية الطليطلية، فشاع تصنيعها فى القرى والأحياء الأندلسية، وكان للأندلسيين «أشرافهم» الذين كانوا يديرون مدرسة مخصصة للموريسكيين الشبان،هى«مدرسة الأندلسيين»،كما كانت للأندلسيين مؤسساتهم الدينية الخاصة بهم

واستطاع الأندلسيون أيضًا أن تكون لهم أحياء فى المدن التونسية وأن تكون لهم إقطاعيات زراعية فى ضواحى العاصمة أو بالقرب منها.

وهناك وثائق فرنسية، درسها كل من كارداياك وإيبالثا، تتحدث عن المشاكل التى تعرض لها الموريسكيون فى أثناء انتقالهم من فرنسا إلى تونس.

٣- أماكن إقامة الموريسكيين

ليس من الغريب أن تكون عملية توطين الموريسكيين المهاجرين إلى تونس قد استفادت من تجربة الجزائر ومناطق أخرى من الإمبراطورية العثمانية في هذا المضمار. لمّا لم يكن لدى الموريسكيين أراضٍ يملكونها فقد حصلوا على أراضٍ في المدينة وخارجها واستفادوا من بعض قرارات «نزع الملكية» التي صدرت لصالحهم والتي لا نعرف الكثير عنها، وإن كانت الوثائق تتحدث بإيجاز عن قرارات عثمانية في هذا الإطار.

استقرت بعض العائلات الموريسكية، خاصة من الأثرياء، في مدينة تونس وبالتحديد في الحي المرتفع بالقرب من القصبة وقصر الحكم، حول ما يُعرف الآن بشارع الأندلسيين وميدان القصر. وقد أقام الحرفيون في الأرباض، خاصة في الجزء الشمالي من المدينة القديمة في حلفاوين (حي العطّارين) وباب سويقة (باب السوق، حيث شيدوا مسجدًا لايزال قائمًا حتى الآن) والفخارين (حي الفخارين) وكانت لهم بساتين بالقرب من البيغة، أي في شارع ترونجة حاليًا.

وفي مدينة بنزرت Binzerta، ذلك الميناء العسكري المهم في شمال البلاد، أنشأ الموريسكيون ربضًا غرب الأسوار، لايزال حتى اليوم يعرف باسم «حومة الأندلس». وقد كان أهل الأندلس هم الذين استوطنوا بعد ذلك بعد الطرد بسنوات في ميناء غار الملح العسكري والذي صمم حصونه موريسكي قادم من الجزائر. وتقع هذه المدينة الصغيرة في منتصف الطريق بين تونس وبنزرت، وقد تم تحصينها لحراسة مدخل خليج تونس، وهي محاطة بقرى زراعية صغيرة استوطنها موريسكيون.

وفي المناطق الريفية القريبة من العاصمة شكّل الموريسكيون إقطاعيات زراعية وبنوا قرى صغيرة على نمط ابتكروه، يختلف عن النظام المغاربي التقليدي. إن الأثر الأندلسي في هذه القرى لايزال موجودًا إلى يومنا هذا.

والقرى الأندلسية موزعة على أربع مناطق كبيرة هى:

١- وادى نهر مجيرده Medjerda والمناطق المحيطة بالعاصمة.

٢- السهول الشمالية الموجودة على الطريق بين تونس وبنزرت.

٣- السهول الشمالية الموجودة على الطريق بين تونس ونابل.

٤- زغوان بجوار الجبل الذى يوفر المياه لتونس.

وتُعتبر هذه المناطق الريفية مساحات تابعة للعاصمة وتتصل بها من خلال شبكة طرق جيدة (بنى الأندلسيون قناطر خاصة على النهر فى قلعة الأندلس ومجاز الباب) وتحمى هذه القرى حصون تركية (حصن الصحراء على نهر مجيردة - على بُعْد ٨٥ كيلومترًا من العاصمة وعلى بُعْد ٤ كيلومترات من تستور وهى أبعد مدينة موريسكية).

إن كل واحدة من هذه البلاد الصغيرة تتمتع بخصائص حضرية ومعمارية ظل بعضها موجودًا حتى اليوم. ويجب أن نشير بصفة خاصة إلى تستور، التى تعتبر عاصمة إقليمية لقرى وادى نهر مجيردة، وغرمباليا التى تعتبر مركزًا إقليميا للقرى الأندلسية الواقعة فى كاب بون Cap Bon فى محور تونس نابل. وقد شيّد مصطفى دى كارديناس قصره فى غرمباليا، وكانت له ضيعة يعمل فيها مئات العبيد.

أراد بعض الموريسكيين أن يستقروا فى الجنوب بعيدًا عن العاصمة، رغم معارضة عثمان داى. يبدو أن الوضع لم يعجبهم هناك، لكن ليس من المستبعد أن تكون عدة أسر موريسكية قد استقرت فى أماكن أخرى من تونس، خاصة فى الموانى. إن كان الأمر كذلك فقد فقدت تلك الأسر الموريسكية طابعها الإسبانى وشخصيتها الأندلسية بسرعة.

رأينا كيف أن المهاجرين الأندلسيين قد زودوا المجتمع العربى الإسلامى فى بلاد المغرب بالتراث الإسبانى. كان المهاجرون من ورثة تسعة قرون من الحضارة الإسلامية فى الأندلس، وقد أشركوا معهم الدول التى هاجروا إليها فى هذا التراث الإسبانى الذى يختلف عن الثقافة المغاربية من حيث اللغة والعادات والفنون. وقد اتضح الميراث الأندلسى الإسبانى فى المجتمع التونسى بشكل خاص، وذلك لأن المجتمع الأندلسى كان قديمًا وذا صيت ولأن التراث الإسبانى كان واضحًا فى الموريسكيين المهاجرين من قشتالة وأراغون وقطالونيا، فقد كان أولئك أكثر إسبانيةً وأقل تشبعا بالثقافة العربية من أهل فالنسيا الذين هاجروا إلى الجزائر، ومن أهل أندلوثيا الذين هاجروا إلى المغرب.

### ١- الأسماء

كان للموريسكيين المهاجرين أسماء وألقاب عائلية إسبانية. وأثناء السفر كان كل منهم يستخدم اسمين، وهذا ما حدث أيضًا فى أثناء معاملاتهم التجارية. شرع الموريسكيون فى تغيير أسمائهم الإسبانية، لكن كثيرًا منهم احتفظ بلقبه العائلى الإسبانى. بعض هذه الألقاب العائلية ظهر فى وثائق تنتمى إلى القرن السابع عشر(جمعها غراندشامب) والثامن عشر (جمعها فرانثيسكو خيمينيث) والتاسع عشر (درسها القفصى وبن على) والعشرين (درسها لاثام وزبيس).

قائمة الألقاب العائلية الإسبانية طويلة وتحتاج إلى دراسة. إن هذه الألقاب بها آثار موريسكية تزيد عن الألقاب الموجودة فى المغرب، وذلك لأن الألقاب المغربية ربما كانت لمهاجرين إسبان اعتنقوا الإسلام.

وبالإضافة إلى الألقاب العائلية الإسبانية هناك عائلات لها ألقاب عربية وتعرف أنها من أصل أندلسى: عائلة بن عاشور (التى تنحدر من نسل رجل ديسن

قدم من المغرب) وعائلة الإخوة (التى تنحدر من نسل موريسكيين غرناطيين طُردوا فى القرن الثامن عشر). كل هذه العائلات تفخر بأصلها الأندلسى، رغم أن عائلات كثيرة غيَّرت لقبها الإسبانى الغريب واتخذت بدلاً منه لقبًا عربيا.

هناك حكاية تونسية رواها بنَّاء لأستاذ فى الجامعة توضح معنى الأصل الأندلسى واللقب العائلى بالنسبة للمتحدرين من أصل موريسكى:

أنا أندلسى.

هذا ما قاله لنا أبى،

عندما اجتمعنا حوله

وهو على فراش الموت

وقال لنا:

قبل ذلك كنا أثرياء،

لكننا فقدنا ثروتنا.

لم يكن اسم عائلتنا «طاهر»،

هذا اللقب العربى الذى نحمله الآن.

كان اسم عائلتنا طرويل،

وهو اسم من الأندلس،

اسم طائر مهاجر

من قرطبة

عاصمة الأندلس

## ٢- استمرار أثر اللغة الإسبانية

كان جزء كبير من الموريسكيين الذين هاجروا إلى تونس لا يعرفون اللغة العربية. كان هؤلاء من أهل أراغون ووادى إبرو فى قطالونيا، ففى تلك الأماكن اندثرت اللغة العربية، ومن أهل قشتالة حيث كان المدجنون لا يعرفون سوى الإسبانية. ولم يكن أهل غرناطة – الذين أعيد توزيعهم على مناطق إسبانية فى القرن السادس عشر – يجيدون اللغة العربية. لدينا شواهد عديدة على الجهل باللغة العربية، حتى لغة الحديث فى أوساط المهاجرين الموريسكيين عند وصولهم إلى تونس. وقد وصل الأمر إلى حد السماح بتعليمهم شعائر الإسلام باللغة الإسبانية. إن طلب تعلُّم الشعائر الدينية باللغة الإسبانية لابد أن يكون قد تقدم به بعض الموريسكيين الذين كانوا يجيدون الإسبانية وكانوا يريدون أن يواصلوا الكتابة بها. لدينا مخطوطات تونسية باللغة الإسبانية، وقد درسها كل من أوليفر أسين وهارفى وغالميس دى فوينيس وإيبالثا وبينيا ولوبيث بارالت وبرنابى وفسبرتينو رودريغيث وغيرهم(*).

الموضوعات التى تتناولها هذه المخطوطات دينية وأخلاقية، رغم أن بعضها له شكل أدبى وشعرى مثل مخطوطة إبراهيم الطيبيلى التى درسها برنابى، أو تلك المقطوعة التى درسها غالميس دى فوينتيس. يبدو أن إجادة الكتابة بالإسبانية لم تتجاوز حدود الجيل الأول من المهاجرين، فليست لدينا على الأقل أية مخطوطة حُررت باللغة الإسبانية بعد منتصف القرن السابع عشر. وقد كتب دبلوماسى انجليزى فى الربع الأول من القرن الثامن عشر يقول إن هناك أندلسيين اثنين فقط بمقدورهما قراءة نصوص إسبانية عُثر عليها فى تستور. فى ذلك التاريخ يعزى فرانثيسكو خيمينيث جهل الأندلسيين باللغة الإسبانية إلى إجراءات اتخذتها السلطات

---

(*) قمت شخصيا بإجراء دراسة موجزة عن إحدى المخطوطات الموريسكية المحررة فى تونس انظر: د. جمال عبد الرحمن «ثقافة موريسكى: قراءة فى المخطوطة رقم ٩٦٥٤ بمكتبة إسبانيا الوطنية» أعمال المؤتمر الحادى عشر للدراسات الموريسكية، تونس ٢٠٠٥. (المترجم)

التونسية حيث أغلقت المدارس الإسبانية، وأمرت بتعليم أطفال الموريسكيين اللغة العربية. لكن خيمينيث نفسه ترجم نصوصًا عن تاريخ تونس إلى اللغة الإسبانية بمساعدة الموريسكي محمد كورتَل.

وخيمينيث شاهد كذلك – ومعه رحالة فرنسي – على أنه في بعض القرى التونسية كان الناس يرددون أغنيات بالإسبانية وأن كبار السن كانوا يتحدثون الإسبانية بطلاقة. وفي منتصف القرن الثامن عشر لم يعد هناك من يستعمل الإسبانية كلغة حديث.

في ذلك التاريخ كان الناس في تستور – وبالتحديد في قرية غريش العويد – يُسمون «القطالانيون» لأنهم كانوا يتحدثون اللغة القطالونية. ربما كان أولئك من أهل فالنسيا، لكن من المحتمل أن يكونوا قطالونيين ممنْ طردوا من وادي إيبرو.

ظلت هناك آثار كلمات إسبانية في اللغة العربية التي يتحدثها الناس في تونس بسبب الموريسكيين. وقد جمع هذه الألفاظ ودرسها كل من لاثام وتيسير وزبيس وميزي.

معظم هذه الكلمات خاصة بصناعة الطواقي الطليطلية كألفاظ يستخدمها أهل حرفةٍ ما، وكانت تُستخدم في أوساط الموريسكيين الذين كانوا يحتكرون هذه الصناعة.

وقد رأينا فيما سبق وجود أثر للغة الإسبانية في بعض أسماء العائلات التونسية.

عثرنا على أسماء ذات أثر إسباني واضح خاصة في مجال الأشغال اليدوية وبعض منتجات الزيتون. هناك بعض آثار للغات أوروبية في اللغة العربية المستخدمة في تونس، لكن أصلها ليس الإسبانية دائمًا بل أصل آخر (فرنسي وإيطالي)، أو ربما دخلت هذه الألفاظ إلى تونس عن غير طريق الموريسكيين (مثل أسماء الألعاب).

بعض أسماء المأكولات موريسكية بكل تأكيد مثل أمعاء الخروف المحشوة. إن اسم «باناديتش» (مشتق من إيمبانادا أى رغيف محشو) مأخوذ من عادات صاحبت أيام الطرد: كان الموريسكيون يخفون حليهم داخل أرغفة حتى لا يراها من يقومون بترحيلهم فيستولون عليها.

## أنشطة أندلسية تقليدية فى تونس

هناك وثائق كثيرة تتعلق بالأنشطة التى مارسها الموريسكيون فى وطنهم الجديد. كان الموريسكيون بالتأكيد أحد عناصر ازدهار تونس فى الفترة العثمانية. كانت أعمالهم تشمل الجانب العسكرى (إنشاءات، وقرصنة وجندية، ووصلت إلى إعداد كتاب عن المدافع) والجانب المدنى. فى بعض هذه الجوانب ترك الموريسكيون، أثرًا إسبانيًا عرفوه فى وطنهم الأول.

كان هذا الجانب موضوعًا لدراسات متميزة قام بها عبد الوهاب ولاثام ثم القفصى. يمكننا أن نشير إلى بعض جوانب أنشطة الموريسكيين، ولا يتسع المجال هنا للحديث عن أثر الأندلسيين على الاقتصاد والثقافة فى تونس فى القرن السابع عشر (اعتبارًا من القرن الثامن عشر لم يكن للموريسكيين أثر خاص، بهم فقد اندمجوا تمامًا فى الثقافة العربية العامة للمجتمع التونسى).

## مهن الأندلسيين

تعددت الوظائف التى مارسها الأندلسيون على مدى القرون اعتبارًا من هجرتهم الجماعية فى القرن السابع عشر.

كان بعض الموريسكيين من كبار التجار، وبعضهم كان من أصحاب الأراضى الشاسعة، مثل مصطفى دى كارديناس شيخ الأندلسيين، أو عائلة صاحب

خزانة السلطان التونسى فى أوائل القرن الثامن عشر. الوثائق المحفوظة تظهر فيها أسماء عائلات كبيرة من التجار، خاصة المشتغلين بصناعة الطواقى التى كانت تمثل أهم صادرات تونس حتى القرن التاسع عشر.

يبدو أن الموريسكيين قد اشتغلوا بكافة أنواع الحرف اليدوية. هذه الحرف لا تتعارض مع التجارة ولا مع الدراسة ولا مع تعليم شعائر الدين. وكان هناك موريسكيون كتّاب. القليل منهم وضع كتبه باللغة الإسبانية (الجيل الأول من المهاجرين)، وأكثرهم وضع مؤلفاته باللغة العربية (منذ جيل المطرودين وحتى الشاعر الحديث عبد الرازق كاراباكا).

كان البناء - بكافة أشكاله - من بين الأنشطة التى اشتغل بها الموريسكيون، وقد تركوا فى هذا المجال آثارًا ملحوظة. كان من بين المهاجرين الأوائل صنّاع خزف متميزون، لكن أولئك الصنّاع اشتغلوا فيما بعد بإنتاج أنواع خزف تونسية محلية فى بعض أحياء مدينة تونس.

وكانت صناعة المنسوجات الراقية (خاصة الطواقى والحرير والمطرزات) من بين أنشطة الموريسكيين. ورغم أن هذه الصناعة يشتغل بها الرجال عادةً، فإن الموريسكيات قد اشتغلن بها على ما يبدو. على الأقل هذه هى الحرفة الوحيدة التى توجد دلائل على اشتغال النساء بها.

من الواضح أن الأندلسيين قد تميزوا فى مجال الزراعة، لكن عمل الموريسكيين فى الأماكن القريبة من تونس العاصمة لم يقتصر على مجال الزراعة. هذا ما تؤكده الدراسات الحديثة التى قام بها بن عاشور حول احتكار الصناعات الجلدية فى القرن التاسع عشر. كان اليهود التونسيون هم الذين يمولون هذه الصناعة التى كانت تُمارس فى المناطق التى يعيش فيها أندلسيون.

### ٢- الزراعة والرى والأشغال العامة

أسهم الموريسكيون فى التطور العمرانى الكبير الذى شهدته تونس خلال الفترة العثمانية. استفاد الموريسكيون من النماذج العمرانية الشرقية التى شجعها العثمانيون فى البلاد، لكنهم أسهموا بنشاطهم فى تلك النهضة العمرانية، كما قاموا بنفس الدور فى المناطق المغاربية الأخرى التى أقاموا بها.

ويشمل التطور أيضًا الزراعة فى مناطق مستقلة عن المدن، مثل وادى متيجة Mitidja بالقرب من الجزائر التى كان الموريسكيون قد أقاموا فيها منذ الربع الثانى من القرن السادس عشر. وكانت المناطق الشاسعة التى استوطنتها الجاليات الموريسكية حول تونس تمد العاصمة بالأغذية المتنوعة وبالمنتجات اليدوية الأساسية لتصديرها، وقد درس عبدالحكيم القفصى موضوع الزيت التى كانت تنتجه قرية تبوربا Teburba.

درس القفصى أيضًا قنوات الرى التى شقها الموريسكيون فى منطقة باتان لتزويد بعض أحياء تونس بالمياه، كما درس عملهم فى تلبيد صوف الطواقى. نفس الشىء يقال عن زغوان حيث قام الموريسكيون بترميم قنوات مائية تنتمى إلى العصر الرومانى والعصر الإسلامى إبان القرون الوسطى.

ومن بين الأشغال العامة التى قام بها الموريسكيون فى المناطق الريفية يمكننا أن نذكر التحصينات العسكرية وتعبيد الطرق للعربات وإنشاء قناطر على نهر مجيردة وعلى أنهار أخرى تستخدم كطرق اتصال.

### ٣- آثار باقية

ترك الموريسكيون وأحفادهم آثارًا معمارية تختلف درجات أهميتها. وقد قام كل من القفصى وزبيس بتصوير ودراسة هذه الآثار.

أهم هذه الآثار هى المساجد فى الأحياء والقرى الأندلسية. وتبــرز أهميــة مساجد تستور. المسجد الكبير له مئذنة رائعة ومحراب ذو طابع باروكى ليس لــه مثيل فى العالم (تم هدم محراب مسجد مجاز الباب مؤخرًا)، والمساجد الصغيرة فى تستور تشبه مساجد بنزرت، أما مساجد عاليه Alia وسليمان ففيها نقوش تنتمى إلى عصر وصول الموريسكيين إلى تونس.

# الهوامش

(١) H.H.Abdul Wahab: "Coup d'oeil general sur les apperts ethniques etrangers en Tunisie". ***Revue Tunisenne***. Tunez. XXIV.1917. pp.305-316. les Cahiers de Tunisie. Tunez. XVIII. 64 70. 1979. pp.149-169.

قُدمت الدراسة في المؤتمر الدولي للمستشرقين في الجزائر عام ١٩٠٥

(٢) J.A.Latham "Towards a study of Andalusian Immigrations and its place in Tunisian History", ***Les Cahiers de Tunisie***. Tunez. V. 1957. pp.203-252.

(٣) M.de Epalza – R. Petit op.cit.

(٤) Boughanmi-Gafsi- Hlioni – Epalza «Recherches sur les Morisques Andalous au Maghreb», ***Revue d'Histore Maghrebine***. Tunez. pp. 13-14. 1979. pp.21-26.

(٥) هناك دراسات عديدة جمعها د. التميمي. انظر: «الدولة العثمانية والقضية الموريسكية». زغوان ١٩٨٩. انظر كذلك بحثة في المؤتمر الدولي حول طرد الموريسكيين. آثاره في العالمين الإسلامي والمسيحي، تاراغونا، ديسمبر ١٩٩٠

(٦) S.M.Zbiss-Gafsi-Boughanmi-Epalza: ***Etudes sur la Merisques Andalous***. Tunez. 198?.

(٧) انظر مقدمة هذا الكتاب. وانظر كذلك دراستنا:

«Congresos y publicaciones de historia en época otomana (Tunez). ***Awraq***, Madrid, IX.1988, pp.217-221

(٨) H.J. Kress "Elements Structuraux "andalous"dans la genese de la geograhie culturelle de la Tunisie". Tunez. 145. 1980 pp.3-45.

والمقال ترجمة لدراسة نشرها المؤلف باللغة الألمانية عام ١٩٧٧.

## الفصل الرابع

# أوروبا والمشرق ودول أخرى

لم تقتصر هجرة الموريسكيين بعد عملية الطرد الكبرى فى الفترة من ١٦٠٩-١٦١٤ على الدول المغاربية الثلاث الأقرب إلى إسبانيا (المغرب والجزائر وتونس). كانت هذه الدول الثلاث هى المكان الذى اختاره معظم المطرودين، إما لأسباب القرب الجغرافى، وإما لحفاوة الاستقبال هناك، وإما لرخص أسعار السفر إلى هناك، وإما لوجود مهاجرين من الأندلس رحلوا إلى هناك قبل ذلك. مع ذلك يجب أن نذكر دولاً أخرى بعيدة عن دول العالم الإسلامى ودولاً أوروبية غير خاضعة لإسبانيا (تحدثنا فى مقدمة الكتاب عن الموريسكيين فى دول أوروبية خاضعة للتاج الإسبانى آنذاك وفى بلاد العالم الجديد). رغم أن عدد الموريسكيين فى تلك البلاد كان قليلاً، ورغم أن الوثائق التى تتحدث عن ذلك قليلة جدا، فإن نزوح الموريسكيين إلى هناك يدل على أن قرار الطرد وما ترتب عليه من نتائج كانت له أبعاد دولية.

استقر الموريسكيون فى بعض الدول بغرض الإقامة الدائمة، وكانت هذه الدول إسلامية مثل ليبيا والأناضول Antolia والمشرق. وبعض هذه الدول كانت عبارة عن محطات انتقال (فرنسا وإيطاليا وبلاد البلقان)، رغم أن بعض الموريسكيين قد استقروا هناك بشكل نهائى وذابوا فى تلك المجتمعات. هناك موريسكيون كانوا رحّالة تنقلوا بين بلاد مذكورة فى وثائق، خاصة فى البلاد المقدسة مثل مكة والمدينة لأداء فريضة الحج. ورغم أن الموريسكيين الذين

سافروا إلى هناك كانوا يعتزمون العودة إلى حيث مواطن عائلاتهم ومواطنيهم الأندلسيين إلا أنهم وجدوا فرصة للإقامة الدائمة فى أماكن أخرى، خاصة فى المراكز الدينية بالعالم الإسلامى، وكانت تلك المراكز مهيئة للتجمعات ولها اهتمات تتجاوز الحدود المحلية.

أدى قرار الطرد إلى إحساس الموريسكيين والأندلسيين بصفة عامة بافتقاد الوطن مما سهّل عملية تنقلاتهم. كان العالم الإسلامى يهيىء تنقل المسلمين بين بلاده نظرًا لوحدة الثقافة بينها (من حيث اللغة والدين وأنماط الحياة) ونظرًا لواجب الحج. وقد وجد كثير من الموريسكيين المطرودين من إسبانيا وهم أطفال - إزاء عدم رضاهم عن الأوضاع التى صادفوها - وجدوا فى الانتقال، وفى أمل العثور على وضع أفضل، تعبيرًا عن ذاتهم وعن مجتمعهم.

فى تلك البلاد أيضًا يمكن أن نلاحظ بعض خصائص الهجرة الموريسكية التى وجدناها فى بلاد المغرب.

بدايةً استوطن الموريسكيون فى المدن وفى ضواحيها أو فى المناطق ذات التأثير. من خصائص المدن الإسلامية استقبال الوافدين إليها بحفاوة وكونها مراكز جذب لكل من له مهنة كريمة إلى مناطق الإنتاج والتجارة والخدمات. كان العالم الإسلامى - خاصة الإمبراطورية العثمانية - به شبكة هائلة من المدن الكبيرة والمتوسطة والصغيرة: فى البلقان والأناضول وفى بلاد الشرق الأوسط العربية وفى المغرب. وقد وجد الموريسكيون - مثل منْ سبقهم من الأندلسيين - فى هذه المدن أماكن يسهل الاندماج فيها نظرًا للمهن التى كانوا يمارسونها فى إسبانيا ونظرًا لتمكنهم من ممارسة شعائر الدين الإسلامى، وهكذا استوعبوا لغة وعادات موطنهم الجديد. لكن بعض الموريسكيين استوطنوا فى أوروبا المسيحية واندمجوا مع سكان تلك البلاد نظرًا للطبيعة المدنية لها ولكونها مستعدة لاستقبال مهاجرين.

هناك عامل كان فى صالح الموريسكيين ألا وهو محافظتهم على هويتهم

الإسبانية وعلى طبيعتهم كمسلمين إسبان ضحايا للاضطهاد الديني. إن بإمكاننا تتبع آثار كثير من أولئك الموريسكيين، لأنهم ظلوا يحملون ألقابا أندلسية ولأنهم تعاطفوا مع الأندلسيين الآخرين في مناطق إسلامية أخرى.

من المحتمل أن تكتشف في المستقبل معلومات جديدة عن الموريسكيين في بلاد المتلقي استنادا إلى دراسة وثائق محلية جديدة. هذه المعلومات التي قد تكتشف لايبدو أنها ستغير نظرتنا الحالية عن وضع توطين الموريسكيين في العالم القديم (أي في أوروبا وآسيا وإفريقيا)، لكنها ستكمل رسم صورة حياة ومأساة تلك الجماعة البشرية التي طُردت من إسبانيا.

## الموريسكيون والإمبراطورية العثمانية

قبل أن ندرس أثر الهجرة الموريسكية في كل بلد ذهبوا إليه بعد طردهم يجب أن نضع في اعتبارنا نظرة الموريسكيين إلى الإمبراطورية العثمانية كبلد مضيف. كان الإسبان خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر يدركون دور الأتراك كحماة للموريسكيين الذين كانوا يخشونهم ويتهمونهم على الدوام بأنهم جواسيس ضد إسبانيا. في تلك الفترة كان الأتراك، كنظام سياسي إسلامي، يمثلون «أمل الموريسكيين الكبير» كما يقول كارداياك. كان هذا النظام السياسي الإسلامي موجودا في جميع أنحاء العالم المعروف تقريبا، وكان ذلك في صالح الموريسكيين بشكل أو بآخر.

علينا أن نتذكر أن نشأة الأتراك العثمانيين تعود إلى مرور قوات جنكيز خان بجزيرة الأناضول أو بآسيا الصغرى في أوائل القرن الثالث عشر. وقد وسّع الأتراك مناطق نفوذهم على مدى القرن الرابع عشر، وبعد مرور قوات تيمور لنك ببلادهم في أوائل القرن الخامس عشر ظهروا كقوة سياسية وحيدة في جزيرة الأناضول.

فى عام ١٤٥٣ استولى العثمانيون على القسطنطينية، وكان ذلك علامةً بارزة فى تاريخ العالم، إذ شكّل بداية توسعهم العسكرى والسياسى فى بلاد البلقان وفى المشرق العربى (استولوا على مصر فى عام ١٥١٧) ثم دخلوا فى صراع مع الفرس. وفى بداية القرن السابع عشر تواجد العثمانيون فى الجزائر وطرابلس كنتيجة للتحالف مع السلطات المحلية، واستطاعوا طرد الإسبان من تونس عام ١٥٧٣، ثم طردوا الحفصيين الذين كانوا من أنصار الإسبان.

يمكننا أن نميز مرحلتين أو مجالين فى علاقة الأتراك بالموريسكيين:

١- الدعم العسكرى والسياسى والدينى قبل عملية الطرد ١٦٠٩-١٦١٤.

٢- الدعم السياسى والأقتصادى لتسهيل هجرتهم وإعادة توطينهم فى المنفى.

المجالات الرئيسية فى العلاقة بين الأتراك والموريسكيين قد درسها كل من الأمريكى هيس والتونسى عبد الجليل التميمى، وهناك دراسات أخرى قام بها باحثون آخرون(عنان، ومونرو، وكارداياك، وإيبالثا، وكراسكو، وبن حفرى.. إلخ)

### ١- حماية العثمانين للموريسكيين قبل الطرد

شكل العثمانيون أملاً كبيرًا لمسلمى الأندلس بعد أن فتحوا القسطنطينية عام ١٤٥٣. كان الأثر الذى أحدثه ذلك الغزو عظيمًا فى جميع أنحاء أوروبا، وكان له أثر كذلك على مسلمى إسبانيا الخاضعين تحت الحكم المسيحى. قبل ذلك كان العثمانيون منحصرين فى الأناضول والبلقان، وكانوا بالتالى بعيدين عن العالم العربى فى الشرق، وهو العالم الذى كان يتصل به المدجنون وأهل غرناطة الأندلسيون. ومع ذلك فهناك نص يشير إلى أمل بعض مسلمى إسبانيا فى أن ينقذهم «السلطان التركى» أو «أصدقاؤنا الأتراك» من اضطهاد المسيحيين، وكان ذلك فى أوائل القرن الخامس عشر.

بالإضافة إلى صيت الأتراك كمحاربين فقد ذاع صيتهم الثقافى، وكان –

دون شك – نموذجًا للكتابة «بالأعجمية» لمسلمي الأندلس: كانوا هم أيضًا يتحدثون ويكتبون بلغة غير عربية بحروف عربية(*).

فى القرن السادس عشر اتخذ السلطان العثمانى لقب «خليفة»، وهو لقب سياسى ودينى لم يتخذه أحد منذ وفاة آخر خلفاء دولة العباسيين(**) الذين استقروا فى مصر – عام ١٥٤٣. وقد جعل الغزو العثمانى لمصر عام ١٥١٧ اتخاذ هذا اللقب العباسى خاليًا من المضمون. كانت الامبراطورية العثمانية الفتية تسعى إلى توحيد العالم الإسلامى سياسيا، وهكذا كانت تمثل المعنى التقليدى لكلمة «خليفة»: الميراث السياسى والدينى للنبى محمد.

بعد غزو غرناطة عام ١٤٩٢ توجه مسلمو إسبانيا إلى عدة ملوك مسلمين يطلبون منهم العون. ولا تسجل الوثائق إلا الرسائل التى بعثوا بها إلى سلطان مصر فى بابليون بالقاهرة وإلى السلطان العثمانى بايزيد. لم يكن بمقدور أى منهما فى ذلك الوقت التصدى للتوسع الإسبانى على حساب مسلمى الغرب. اكتفوا بالتهديد بمعاملة المسيحيين فى بلادهما بنفس القمع الذى يعامل به الملوك الإسبان رعاياهم المسلمين خاصة أهل غرناطة. وقد هدد السلطان سليم الأول فاتح مصر وهو على فراش المرض (مات علم ١٥٢٠) بهدم جميع الكنائس وإجبار جميع رعاياه المسيحيين على اعتناق الإسلام كرد فعل على سياسة الملوك الإسبان مع مسلمى إسبانيا والمغرب التى علم بها من خلال وفد جزائرى. لم ينفذ السلطان سليم تهديده بعد أن نصحه الفقهاء بعدم التنفيذ، لكن ذلك كان بداية لتدخل العثمانيين فى قضية الموريسكيين.

على مدى القرن السادس عشر كانت الحكومة العثمانية فى إسطمبول على دراية بتطورات القضية الموريسكية، خاصة من خلال حكومتها المحلية فى

---

(*) لا يجب أن نظن أن الأتراك هم أصل الكتابة بالألخميادو أى بحروف عربية ولغة أجنبية، ذلك أن هناك نصوصًا كُتبت بالفارسية أسبق من اللغة التركية. (المترجم)

(**) هل يقصد الفاطميين؟. (المترجم)

الجزائر. هناك وثائق خاصة بالعلاقة بين الموريسكيين والأتراك بمناسبة أحداث سياسية كبرى: هزيمة قوات كارلوس الخامس أمام الجزائر عام ١٥٤١، وحرب البشرات بغرناطة عام ١٥٧٠، وقد ساعد الأتراك المسلمين كما تفيد الدراسة الموثقة التى أعدتها ليلى صباغ.

لا يجب أن ننسى أن الموريسكيين كانوا بمثابة قطعة فى اللعبة المتشابكة التى واجهت فيها تركيا إسبانيا فى البحر المتوسط، خاصة فى المغرب وفى البلقان التى كان الملوك الإسبان يواجهون فيها الأتراك. وبالرغم من قلة الوثائق فإننا يمكن أن نفترض وجود موريسكيين كمستشارين وكعسكريين فى خدمة القوات البرية والبحرية العثمانية.

من ناحية أخرى كانت إسطمبول مركز جذب لكثير من الموريسكيين الذين كانوا يهربون من إسبانيا. كانت هناك طرق معروفة: عبور فرنسا وإيطاليا ثم الإبحار من فينيسيا، وقد درست لوبيث بارالت هذه الطرق مؤخرًا. وكان هناك طريق بحرى من مارسيليا حسب شهادة البعض قبل الطرد. يؤكد خواكين إنريكيث وجود علاقة بين الميناء الفرنسى وإسطمبول. وفى الحوار التاسع من كتاب «رحلة إلى تركيا» هناك حديث عن «موريسكيين من أراغون وفالنسيا» يعيشون فى إسطمبول فى نهاية القرن السادس عشر، وكان الموريسكى التونسى أحمد الحنفى قد هرب من إسبانيا وهو شاب قبل الطرد وعبر سراييفو ودرس فى بورصة Bursa على ساحل بحر إيجه وتولى وظائف عامة فى إسطمبول. وعندما طُردت عائلته من إسبانيا واستقرت فى تونس استقر هو أيضًا هناك وعمل كمدرس ومحام. وقد دعى أحمد الحنفى لتولى منصب قضائى فى إسطمبول، لكنه رفض المنصب وفضل البقاء مع أسرته فى تونس التى مات بها. إن أحمد الحنفى نموذج لحياة الموريسكى داخل الإمبراطورية العثمانية.

## ٢- العثمانيون واحتفاؤهم بالموريسكيين المطرودين

أدت قرارات الطرد إلى اتخاذ السلطات العثمانية لسلسلة من الإجراءات. تسجل الوثائق كثيرًا من هذه الإجراءات، لكن بإمكاننا العثور على المزيد من المعلومات من الوثائق التى تحتفظ بها الحكومة التركية والتى لم تُدرس بشكل كاف.

وقد نشر التميمى عدة رسائل بعث بها السلطان العثمانى إلى عدة ملوك أوروبيين يتدخل فيها لصالح الموريسكيين: رسائل إلى جاكوب الأول ملك بريطانيا وأيرلندا وإسكوتلندا (١٦٠٣-١٦٢٥) يعرض عليه التحالف مع إنريكى الرابع ملك فرنسا من أجل الموريسكيين، وإلى ماريا دى ميديثيس الوصية على عرش فرنسا يطلب فيها تسهيل مرور الموريسكيين المطرودين عبر فرنسا، وإلى دوق فينيسيا يطلب منه توفير سفن تحمل الموريسكيين إلى الأراضى العثمانية. وفى عام ١٦١٣ وردت رُسُل القائد العثمانى جليل باشا إلى المغرب لكى يتولى موضوع الموريسكيين.

وقد التقى الوفد الموريسكى برئاسة كل من على وسليمان ومحمد العباس الحنفى فى بلغراد بالوزير مراد باشا وأخبره بطرد الموريسكيين وناقش معه طريقة إعداد عبور الموريسكيين من فرنسا، كما يوضح عدة مؤرخين من بلاد المغرب العربى.

لم تكن السلطات العثمانية أقل نشاطًا فيما يتعلق بتسهيلات استقبال الموريسكيين المطرودين. تقول الوثائق التى درسها التميمى إن الأوامر صدرت إلى الولايات العثمانية المختلفة لتوفير أماكن إقامة ومنح اراضٍ للأندلسيين. هذه الوثائق توضح وجود مشروع سياسى بعيد النظر لتوطين الموريسكيين فى عدة أماكن بالإمبراطورية العثمانية. هناك وثائق خاصة بأماكن الإقامة فى تونس وفى آدنة Adana (على ساحل خليج انطاكية) وفى طرابلس بشمال لبنان، بنفس نمط المدينة – البستان – الحقل الذى نجده فى الجزائر وفى طرابلس وفى درنا Derna وفى تونس وضواحيها (فى دائرة نصف قطرها ثمانون كيلومترًا[1]).

من الغريب أن قرارات الطرد تحدد الأراضى الشرقية البعيدة التابعة للسلطان التركى كمقر لإقامة الموريسكيين المطرودين، وتستثنى أراضى المغرب القريبة من إسبانيا باعتبار أن إقامة الموريسكيين فيها تُشكل خطرًا على إسبانيا. ومن المعلوم أن خطة الحكومة الإسبانية لم تنفذ بالشكل الذى تم التخطيط له.

ورغم أن الوثائق لا تسجل إقامة الموريسكيين إلا فى عدد قليل من دول الشرق والبلقان والأناضول فى الإمبراطورية العثمانية وأراضى المغرب فإن نشاط الحكومة التركية المتعدد لصالح الموريسكيين يشمل انجلترا والمغرب كتنظيم عالمى إسلامى مؤيد للموريسكيين المطرودين.

## ٣- أماكن إقامة فى البلقان وإسطمبول والأناضول

الوثائق التى تتحدث عن إقامة الموريسكيين فى البلقان والأناضول نادرة. ننتظر اكتشاف وثائق جديدة، ونذكر الآن أن الوثائق تتحدث عن إقامة بعض الموريسكيين فى هذه البلاد الإسلامية بعد طردهم من إسبانيا.

رأينا كيف أن الموريسكى أحمد الحنفى أمضى فترة من شبابه فى مدينة سراييفو عاصمة البوسنة والهرسك حاليًا فى يوغسلافيا. هناك حديث أيضًا عن إقامة موريسكيين فى سالونيك عاصمة مقدونيا حاليًا وهى ميناء هام على بحر إيجه: كانوا تجارًا لهم علاقات تجارية مع أندلسيين آخرين فى تونس ويبدون اهتمامًا بكتب بالإسبانية تُنسخ هناك. يذكر فونسيكا أن حوالى خمسمائة موريسكى من أراغون كانوا يقيمون فى سالونيك.

كان هناك موريسكيون فى إسطمبول قبل عملية الطرد. استطاع الموريسكيون الأثرياء أن يصلوا إلى عاصمة الدولة العثمانية عبر ميناء سان خوان دى لوث أو عبر مارسيليا: نتحدث هنا عن عائلات فرانثيسكو توليدانوا (من مدريد) وعن عائلة بيخارانو، وعن عائلة لاسارتى (من غوادالاخارا)... إلخ.

يبدو أن الجالية الموريسكية فى العاصمة التركية وضواحيها كانت كبيرة: خمسمائة أراغونى وستمائة فالنسى كما يذكر فونسيكا. تتحدث الوثائق أيضًا عن تجار وأندلسيين آخرين مهتمين بكتب إسلامية وقصص دينية محررة بالإسبانية، وقد كتب إليهم الحاجرى بيخارانو رسالة من باريس. وهناك «أشراف» من الأندلس كما يذكر أندلسى من تونس عندما يتحدث عن تواجد أهل البيت النبوى فى جميع أنحاء العالم الإسلامى.

ويذكر الدبلوماسيون الفرنسيون والهولنديون والفينيسيون تقارير منفصلة عن الموريسكيين فى إسطمبول. يقولون إن الأندلسيين كانوا يشكلون جالية كبيرة ومؤثرة فى المدينة. وتتحدث أهم التقارير عن أعمال الموريسكيين ضد الكنائس المسيحية فى العاصمة ومحاولة إضرام النار فيها، خاصة كنائس الدومينكان، وتحويلها إلى مساجد. وفى النهاية مُنح الموريسكيون مسجدًا فى حى غالاتا على بحر البسفور.

وهناك روايات إسبانية مثل رواية موريسكى من مدريد لاجىء فى الجزائر يُدعى أنطونيو دى أوكانيا عام ١٦١٨ يتحدث فيها عن موريسكيين من إسطمبول عادوا إلى إسبانيا لاستعادة ثرواتهم التى أخفوها، أو أعدموا فى العاصمة التركية لأنهم أعلنوا أنهم مسيحيون(*).

يبدو أن اندماج التجار والحرفيين الموريسكيين بين سكان العاصمة التركية كان ميسورًا. وقد درس مانتران بدقة العلاقة بين الوظائف والأقليات، وذكر الأندلسيين كأقلية لها وزنها الخاص فى صناعة الخزف وفى تجارة إسطمبول الخارجية. وقد لجأ التاجر الموريسكى وشيخ الأندلسيين فى تونس وطرابلس مصطفى دى كارديناس إلى إسطمبول عندما غضب عليه باى تونس (بعد ذلك

---

(*) لا يمكننا أن نصدق روايات المؤرخين الإسبان عن موريسكيين مسيحيين، لأن السبب فى طرد الموريسكيين من إسبانيا كان تمسكهم بالإسلام. (المترجم)

سافر إلى مصر واستقر به المقام فى عنابة بالجزائر). إن هذا دليل آخر على قدرة كثير من الموريسكيين على التنقل بين أنحاء الإمبراطورية العثمانية.

فى داخل شبه جزيرة الأناضول أو آسيا الصغرى – مهد آل عثمان – ليست لدينا حاليًا إلا الوثيقة الخاصة بمرور أحمد الحنفى عبر بورصة وهى العاصمة القديمة للسلاطين الأتراك حتى القرن الخامس عشر، وكانت مركزًا حضاريًا ودراسيًا. ربما وصل موريسكيون آخرون إلى تلك الفصول (فى المساجد والمدارس) فى بورصة للقيام بدراسات تمكنهم من تولى وظائف فى التدريس وفى الإدارة.

هناك وثيقة أو فرمان درسه التميمى يتحدث عن إقامة جالية موريسكية فى منطقة آدنة Adana جنوب شرقى الأناضول على ساحل خليج الإسكندرونة. إنها منطقة سهلية على سفح سلسلة جبال تاوروس. ورغم أن هذه المنطقة جزء من الجمهورية التركية إلا أنها مرتبطة بالمنطقة العربية فى سوريا الكبرى أو الشام مثل طرابلس الشام بلبنان التى كانت موطنًا للموريسكيين أيضًا كما تذكر نفس الوثيقة. ربما كان المكانان يشكلان مركزى إقامة الموريسكيين فى الشام اللذين يتحدث عنهما المقرى التلمسانى فى كتابه عن المهاجرين الأندلسيين.

### ٤- الموريسكيون فى سوريا ومصر

تحتل الشام أو سوريا الكبرى مساحة واسعة من الوطن العربى تشمل حاليًا سوريا والأردن ولبنان وفلسطين وإسرائيل وتركيا. يشير المقرى إلى كل هذه المنطقة كأماكن استوطنت فيها مجموعات موريسكية. إن ذكر كل من آدنة Adana وطرابلس فى وثيقة للحكومة العثمانية يؤكد ما يذكره مؤرخ معاصر لعملية الطرد. وهناك حديث – يجب أن ندعمه بمزيد من الوثائق – عن توطين الموريسكيين فى الشام لنشر نظامهم فى رى الأراضى الزراعية.

من المعلوم الحديث عن مرور الأندلسيين واستيطانهم فى مدن كانت تعتبر مراكز للمعرفة وذات أهمية دينية مثل القدس، وقد خصص كل من المنجد وبوزيت دراسات لتلك الجاليات الأندلسية توضح أن مسلمى العصور الوسطى كانوا كثيرى التنقل فى أنحاء العالم العربى وأن المنطقة العربية كانت مركز جذب للأندلسيين.

هناك عدد أكبر من الوثائق عن وجود الأندلسيين والموريسكيين فى مصر، خاصة بعد أبحاث عبد الرحيم عبد الرحمن فى سجلات المحاكم الشرعية فى مصر. كانت الإسكندرية والقاهرة مراكز تجارية وحضارية مهمة. وكانت مصر أيضا ممرا ضروريا للمسلمين القادمين من المغرب والأندلس لأداء فريضة الحج. إن الموريسكى الحاجرى بيخارانو فى رحلة الحج إلى مكة من المغرب قد مرّ بمصر، وفى عودته التقى بمفكرين مصريين وكتب بعضًا من مؤلفاته فى مصر قبل أن يعود إلى تونس، وقد أرسل من تونس نصوصًا جديدة إلى أصدقائه.

إن نص المقرى - الذى وضع كتابه فى مصر - يشير إلى استيطان مجموعات من الموريسكيين المطرودين فى مصر. ويذكر المؤرخ البرزانى كذلك، بشكل غير مباشر، الأثر الذى أحدثه وصول «مدجنى» الأندلسى إلى مصر. وهناك مؤرخ أندلسى من تونس يذكر القاهرة والإسكندرية كمدينتين استوطن فيهما «الأشراف» أى أهل البيت النبوى بعد قدومهم من الأندلس.

ورغم أن عنان يأسف لضياع أثر الأندلسيين فى المجتمع المصرى فإنه من المحتمل أن تضيف دراسة الوثائق الجديدة مزيدًا من الضوء على اندماج الموريسكيين المطرودين - ومن سبقهم من الأندلسيين - فى المجتمع المصرى المتشابك إبان السيطرة العثمانية.

إن الوثائق لا تتحدث فقط عن استيطان الأندلسيين فى المدن فقط فى مصر، فهناك حديث عن وجود موريسكيين فى واحة سيوة فى الصحراء على الحدود مع ليبيا.

### ٥- موريسكيون فى ليبيا

تشغل أراضى ليبيا الحالية ما كان يُعرف باسم ولاية طرابلس الغرب. وقد استقبلت طرابلس وضواحيها عددًا من الموريسكيين، وينسب الشعب إلى الموريسكيين المهاجرين إدخال الموسيقى الأندلسية إلى جبال جنوب العاصمة، وهو مكان آهل بالسكان ويحمى العاصمة من رياح الصحراء إلى حدٍ ما.

وتنسب الحكايات الشعبية أيضًا إلى بعض العائلات الأندلسية التى استوطنت درنه – على الحدود مع مصر – تشييد مسجد رائع له ٢٤ قبة.

فى الحقيقة ليس لدينا من الوثائق إلا نص فرنسى يتحدث عن قسيس فرنسى كان عبدًا لموريسكى من ضواحى طرابلس، وكان الموريسكى يعامل العبد معاملة طيبة وعرض عليه أن يزوجه ابنته إذا أسلم وحكى له عن أصله الإسبانى.

يبدو أن موريسكيى ليبيا كانوا تابعين لشيخ الأندلسيين فى تونس. هذا ما نفهمه من نشاط مصطفى كارديناس الذى دافع عن مصالح أندلسى من طرابلس فى تونس. إلا إذا كان ذلك بسبب عدم وجود قنصلية فرنسية فى تونس.

وليس من الواضح كذلك الحديث عن عائلات فرنسية وصلت إلى طرابلس فى منتصف القرن السابع عشر لكى تعتنق الإسلام. يظن توربيت ديلوف أن تلك العائلات كانت موريسكية وأقامت فى فرنسا بعد طردها من إسبانيا ثم قررت الرحيل والعيش فى بلد إسلامى.

### ٦- موريسكيون فى الجزيرة العربية

ليست لدينا وثائق حتى الآن عن موريسكيين استوطنوا فى العراق، وهى منطقة كانت خاضعة للسيطرة العثمانية، وكانت تشمل مدنًا مهمة مثل بغداد والبصرة وغيرهما، وكان كثير من الأندلسيين قد سافروا إلى هناك خلال القرون التى سبقت طرد الموريسكيين.

لكن من المؤكد – وإن كان بصورة غير مباشرة – أن كثيرًا من الموريسكيين قد ذهبوا إلى المدينة ومكة لأداء فريضة الحج. وبالفعل فإن موريسكيين كثيرين مقيمين فى بلاد إسلامية – خاصة تونس – كانوا يحملون لقب «حاج» وهو ما يدل على أنهم أدوا فريضة الحج. الموريسكيون الذين تذكرهم الوثائق هم تجار بصفة عامة وعندهم ما يمكّنهم من تُحُمل تكاليف الرحلة. لكن ذلك لا ينفى أن موريسكيين آخرين أثرياء قد أدوا فريضة الحج، فمن المعلوم أن عدم التمكن من أداء فريضة الحج كان أحد مشاكل الموريسكيين فى إسبانيا.

هناك وثائق أيضًا تتحدث عن بحارة موريسكيين فى عُمان وفى المحيط الهندى وفى جنوب شرق شبه الجزيرة العربية. كان هؤلاء البحارة الموريسكيون على صلة بالبحارة البرتغاليين فى سواحل شبه الجزيرة العربية وفى الهند. ليس من الصعب أن نتخيل أن الموريسكيين كانوا يواصلون فى بحار أخرى نشاطهم التجارى والنهب الذى مارسه المسلمون والمسيحيون على السواء فى البحر المتوسط.

## موريسكيون فى فرنسا وإيطاليا وإفريقيا الجنوبية والهند

استوطن بعض الموريسكيون فى أراضٍ خارج الإمبراطورية العثمانية الواسعة – وإن لم يبتعدوا عن تأثيرها السياسى – فى بلاد أوروبية وآسيوية وإفريقية. كانوا مجرد عائلات صغيرة وكان وصولهم إلى هناك نتيجة لتنقلات كثيرة أو لأسباب شخصية.

كان الوجود الموريسكى فى فرنسا وإيطاليا يعزى إلى كون هذين البلدين ممرا إجباريًا لهم فى مرحلة الطرد الأولى. وقد رأينا كيف أن القرارات التى اتخذتها السلطات الإسبانية كانت تضمن معاملةً أفضل للموريسكيين إن هم توجهوا إلى بلاد مسيحية، وكان الموريسكيون يطلبون ذلك حتى يتمكنوا من اصطحاب أبنائهم الصغار معهم. من المحتمل أن الموريسكيين كانوا يطلبون الهجرة إلى بلاد

مسيحية لكى يمارسوا شعائر الدين المسيحى ويتجنبوا السفر إلى بلاد إسلامية بعد أن صورتها لهم الدعاية الإسبانية فى أسوأ صورة(*).

لا يمكن أن نستبعد وجود موريسكيين مطرودين وأحفادهم فى دول أوروبية وآسيوية وإفريقية أخرى، ففى أوروبا هناك - على الأقل - وثائق تتحدث عن وجود الحاجرى بيخارانو فى هولندا على رأس وفد مغربى يسعى للدفاع عن مصالح بعض الموريسكيين. إن الحاجرى نفسه يذكر أنه كانت له حوارات مع مثقفين مسيحيين وأنه - طوال رحلته - كان على اتصال بجاليات موريسكية فى المنفى. إن النص الأدبى الخاص بالموريسكى ريكوتى الذى يعود إلى إسبانيا مع مجموعة من حجاج ألمان والذى يتحدث فيه عن الحرية الدينية فى المانيا، هذا النص يبدو أنه من وحى خيال ثيربانتيس، لكن من المحتمل أن يكون له أساس حقيقى.

من المفترض أن يكون الموريسكيون قد تواجدوا فى بلاد أخرى متاخمة للعالم الإسلامى فى آسيا وفى إفريقيا.

**١- الموريسكيون فى فرنسا**

موضوع الموريسكيين فى فرنسا له جانبان: ١ - عبور جموع غفيرة من الموريسكيين فرنسا فى لحظة طردهم من إسبانيا. ٢ - استقرار بعض العائلات الموريسكية بشكل نهائى فى فرنسا بعد رحيل غالبية المنفيين إلى بلاد إسلامية (خاصة تونس والجزائر وسالونيك وإسطمبول).

إن استمرار هجرة أفراد موريسكيين من إسبانيا إلى دول إسلامية عبر

(*) ليس بوسعنا سوى أن نقول هنا ما قلناه فى مرات عديدة سابقة: لم تكن المشكلة بين الموريسكيين والسلطات المسيحية سوى رغبتهم فى المحافظة على الدين الإسلامى، ولو كانوا يريدون اتباع المسيحية لما كان عليهم أن يهاجروا من إسبانيا. هل من المتخيل أن يذهب الموريسكيون إلى إيطاليا وفرنسا لكى يمارسوا المسيحية التى رفضوا اعتناقها فى إسبانيا؟. ثم هل يُعقل ذلك إذا وضعنا فى الاعتبار أن إقامة الموريسكيين فى هذه البلاد تجبرهم على تعلم لغة جديدة؟. (المترجم)

مرسيليا هو أمر تدعمه الوثائق على مدى القرن السادس عشر. في أوائل القرن السابع عشر، وعلى ضوء التهديد بطرد الموريسكيين بشكلٍ جماعي، سبقت بعض العائلات الموريسكية الأحداث ونظمت هجرة إلى فرنسا. كانت تلك العائلات من طبقة الأثرياء، مثل عائلة كومبانييرو الأراغونية. يمكننا أن نفترض أن بعض الأثرياء الذين استقروا في بلاد المغرب مثل مصطفى دي كارديناس قد حملوا معهم ثروات ضخمة إلى بلاد المنفى الإسلامية. في مارسيليا كان الموريسكي خيرونيمو إنريكيث أو ريكيس «مدعيًا عامًا للموريسكيين الذين قدموا إلى مملكة فرنسا» كما تذكر وثيقة فرنسية لعام ١٦١١، لكن خيرونيمو كان له نشاط أيضًا خلال السنوات التي سبقت قرار الطرد. كان يتفاوض بالتأكيد لصالح مواطنيه من التجار الأثرياء الذين تعرضوا لمشاكل في فرنسا.

ولكي يقوم الموريسكيون بالهجرة كان أمامهم طريقان:

١- الطريق البري والذي تتحدث عنه الوثائق باستفاضة، ويمر من جنوب فرنسا وشمال إيطاليا، ثم الإبحار من فينيسيا إلى إسطمبول والجزء الشرقي من الإمبراطورية العثمانية.

٢- الطريق البحري، وكان يبدأ من ميناء مارسيليا أو موانى أخرى في جنوب فرنسا ليصل إلى الجزائر وتونس وموانى مغاربية أخرى.

كان الطريقان معروفين جيدًا، وهذا ما يفسر أن جموع الموريسكيين المطرودين قد استخدمتهما على نطاق واسع. إن تدخل السلطان العثماني لدى سلطات فرنسا وفينيسيا كان يعود إلى مشاكل خاصة ترتبت على سفر عدد هائل من الموريسكيين.

وقد درس كل من لابير ولويي كاردياك باستفاضة كل المشاكل التي سببها للموريسكيين وللفرنسيين على السواء مرور المطرودين بجنوب فرنسا. يمكن تلخيص تلك المشاكل في النقاط التالية:

- سوابق سياسية لتحالف الموريسكيين (خاصة أهل أراغون) والسلطات الفرنسية (خاصة من البروتستانت فى نافارا) ضد السلطات الإسبانية.

- تأييد ملك نافارا إنريكى الرابع (الذى تحول إلى ملك فرنسا) لهجرة الموريسكيين واستقرارهم فى فرنسا.

- تغير السياسة الفرنسية تجاه الموريسكيين حيث صعّبت عملية إقامتهم فى فرنسا ونظمت رحيلهم إلى بلاد إسلامية.

- الطريق الذى سلكه الموريسكيون التابعون لمملكة قشتالة انطلاقًا من إقليم الباسك وحتى إبحارهم من موانى المحيط الأطلنطى أو ساحل البحر المتوسط بعد عبورهم أراضى جنوب فرنسا.

- قضايا ونزاعات تورط فيها رجال سلطة وبحارة فرنسيون من جرَّاء سلب ونهب ممتلكات الموريسكيين.

- مشاكل صحية عامة ورفض شعبى فرنسى للموريسكيين ونفقات عامة ترتبت على عبور الموريسكيين.

فى النهاية أبحرت الغالبية العظمى من الموريسكيين، إما عن طريق موانى إقليم الباسك على المحيط الأطلنطى (سان خوان دى لوث) أو عبر موانى البحر المتوسط (أغدى Agde ومرسيليا). كان هناك حرص على ألا تبقى أية عائلة موريسكية فى فرنسا: اعتبارًا من عام ١٦١١ لم تسمح السلطات الفرنسية برسو أية سفينة تحمل موريسكيين مطرودين من إسبانيا، وتم ترحيل الموريسكيين الذين وُجدوا فى فرنسا مثل الموريسكيين السبعين الذين كانوا فى أويور Llioure[٥].

لكن بعض المؤرخين يتحدثون عن موريسكيين استقروا بشكل نهائى

فى عدة مدن بإقليم بروفنسا حيث عملوا فى مهنهم مثل تربية دود القز أو النسيج أو المهن الأخرى التى كانوا يمارسونها فى إسبانيا (هونورى باوتش).

وبالفعل رحل عدد من الموريسكيين من فرنسا إلى تونس عام ١٦٣٠ أى بعد عشرين عامًا على قرار الطرد: أرناود (من بوفورن) صانع الخزف ألفونسو دى لونا (من طولون)، بيير كوسكويا (من لاغيرد) وغيرهم، استقلوا سفينة فرنسية هاجمها بحارة موريسكيون فى سلا(*).

لذلك نجد أن هناك دراسات جديدة حول الموريسكيين الذين استقروا فى الأراضى الفرنسية. لدينا معلومات جديدة عن منطقة بروفنسا (مرسيليا) وعن أكيتانيا (بورديوس). هناك وثيقة مهمة من عام ١٦٦٨ درسها توربيت ديلوف تتحدث عن عائلات موريسكية استقرت فى فرنسا (فى غوييبنا ونورمانديا) واندمجت وسط السكان ثم رحلت إلى بلاد المغرب (الجزائر وتونس وطرابلس) مع نسائهما وأطفالهما ذوى الأصل الفرنسى لا الإسبانى. لابد أنهم كانوا أحفاد لموريسكيين استطاعوا التهرب من عملية طردهم من فرنسا، ربما لأنهم انعزلوا عن جموع المهاجرين. نأمل أن تفتح الأبحاث الجديدة لفنسنت وتلاميذه آفاقًا جديدة للتعرف على إقامة الموريسكيين فى فرنسا.

## ٢- موريسكيون فى إيطاليا

لم تكن إيطاليا فى القرن السادس عشر تتمتع بالوحدة السياسية التى عرفتها فى القرنين التاسع عشر والعشرين، بل كانت مكونة من أراضٍ شديدة الاختلاف من الناحية السياسية، فقد كانت هذه الأراضى خاضعة للتاج الإسبانى (نابولى وميلانيسادو وجزر صقلية ومالطة وسردينيا) والولايات البابوية ودوقية توسكانا وجمهورية فينيسيا وجينوفا وغيرها.

لذلك فإن مرور الموريسكيين بهذه الأراضى واستقرارهم المؤقت فيها ستكون له أشكال مختلفة. إن ندرة الوثائق المتوافرة لدينا عن المنفيين الموريسكيين فى إيطاليا تجعل رؤيتنا للموضوع ناقصة، وكان من شأن الرؤية الشاملة لقضية

---

(*) ربما لم يتعرف موريسكيو سلا على إخوانهم القادمين من فرنسا فهاجموهم بطريق الخطأ. (المترجم)

الموريسكيين فى إيطاليا أن تكمل رؤيتنا لهجرة الموريسكيين إلى دول أخرى، خاصة فرنسا.

كانت علاقة الموريسكيين بإيطاليا لها وجهان مختلفان:

١- كانت إيطاليا ممرا لبعض الموريسكيين فى طريقهم إلى بلاد المنفى.

٢- كانت مركزًا لعلاقات متوسطية متعددةً فى العقود التى تلت قرار الطرد، وكان الموريسكيون يفدون إليها قادمين من دول إسلامية استقروا فيها بشكلٍ نهائى.

أشار الباحثون إلى الطريق البرى الذى سلكه الموريسكيون من إسبانيا إلى القسطنطينية بعد إبحارهم من فينيسيا حتى قبل عملية الطرد ١٦٠٩-١٦١٤. كان الموريسكيون يعبرون فرنسا وشمال إيطاليا على أنهم حجاج مسيحيون «قولوا إنكم ذاهبون إلى لوريتو» حيث كنيسة مريم العذراء بالقرب من ساحل الأدرياتيكى. وكانوا يستقلون السفن من فينيسيا. فى عام ١٦٠٨ أبحرت أربع عائلات موريسكية خِلسة من أليكانتى ووصلت إلى فينيسيا ومنها إلى القسطنطينية. كان الكثيرون يفضلون الطريق البرى، نظرًا لخطورة الطريق البحرى أو نظرًا لعدم استطاعتهم دفع تكاليف السفر بحرًا، كما يرد ذلك فى رسالة بعث بها السلطان العثمانى أحمد الأول إلى دوق فينيسيا عام ١٦١٤.

كانت فينيسيا (على البحر الأدرياتيكى) وجينوفا وليورنا (ليفورنو) وسيفيتافيتشى فى نطاق ليغوريا هى الموانى الأولى التى قصدها الموريسكيون الراغبون فى السفر إلى الأراضى المسيحية التى سيتوجهون منها إلى القسطنطينية. وفى أواخر عام ١٦١٠ كان نائب الملك فى فالنسيا يفخر بأنه رحّل ٣٨٨ موريسكيًا إلى جينوفا، وكان ١٣٤ موريسكيًا من إشبيلية قد سبقوهم إلى هناك فى شهر فبراير من نفس العام.

لكن فى نهاية عام ١٦١٠ بدأت الموانى المسيحية على البحر المتوسط فى

وضع العراقيل أمام استقبال الموريسكيين؛ فقد أبحرت سفينة فرنسية من قادش وعلى متنها ١١٣ موريسكيًا متوجهين إلى ليورنا، لكن السفينة رست في سالوبرينيا بحجة أنه لا أحد في فرنسا ولا في جينوفا ولا في ليورنا يريد استقبالهم، وعندما كانوا يقتربون من الميناء كانوا يُبعدونهم بطلقات المدافع.

وفي منتصف عام ١٦١١ كان من المعلوم أن الموريسكيين - وإن قالوا إنهم ذاهبون إلى إيطاليا - كانوا يتوجهون مباشرة إلى شمال إفريقيا حيث دول المغرب الإسلامي. هذا بالضبط ما حدث تقريبًا مع موريسكيين من قطالونيا أُرسلوا في سفينة فرنسية أبحرت من برشلونة متوجهة إلى ليورنا في عام ١٦١١، ومع موريسكيين من مرسية مقيمين في مايوركا كانوا متوجهين إلى إيطاليا في إبريل وأغسطس من عام ١٦١٤. وقد توجه ٤٨٠ موريسكيًا إلى إيطاليا في يونيه عام ١٦١١ بعد أن كانوا قد وصلوا إلى المغرب، لكنهم غادروها إلى طنجة وكانت تحت السيادة البرتغالية، إزاء الاستقبال السيئ الذي وجدوه في المغرب.

هناك حالة خاصة لاستقبال الموريسكيين في إيطاليا، فقد أحسن كوسيمو دي ميديثيس دوق توسكانا استقبالهم في البداية بهدف تشغيلهم في تحسين زراعة أراضيه، خاصة المناطق الساحلية. كان ميناؤه في ليورنا على البحر المتوسط تجاريًا، وقد شهد الميناء وصول ثلاثة آلاف عائلة موريسكية، لكن الموريسكيين لم يرغبوا في العمل في الزراعة تحت هذه الظروف متعللين بأنهم ليسوا فلاحين وإنما يعملون بالتجارة. أبحروا من جديد وتوجهوا إلى الجزائر.

عادت فكرة تكوين مجمعات زراعية من الموريسكيين المطرودين إلى الظهور في إيطاليا بعد ذلك بعدة سنوات، في عام ١٦١٩ عندما قدم قسيس - كان يرغب في تنصير موريسكيي الجزائر «الذين كانوا مسيحيين في أعماقهم» - مشروعًا يقضي بتوطين الموريسكيين في أبوليا Apulia، في ضواحي ميناء باري Bari على البحر الأدرياتيكي. ربما كانت هناك مستنقعات في تلك المنطقة، وهي

مشكلة زراعية موجودة عادة فى السواحل الإيطالية ولم تكن هناك أيدى عاملة كافية لإنجاز العمل نظرًا - كذلك - لخطورة تلك المستنقعات على الصحة.

من المهم أن نلاحظ أن الموريسكيين المطرودين من إسبانيا قد تم توجيههم فى كثير من الأحيان للقيام بأعمال الزراعة، سواء فى البلاد المسيحية (توسكانا وأبوليا) أو فى البلاد الإسلامية (الجزائر وعنابة وآدنةAdana وطرابلس) كان هناك اعتقاد بأن الموريسكيين سيكونون مصدر ثروة كأداة إنتاج زراعى كما كانوا فى بعض أقاليم إسبانية.

ليس لدينا الآن سوى إشارة واحدة إلى إقامة بعض الموريسكيين فى أبيلا فى دوقية مانتوا Mantua فى وادى بو Po بإيطاليا.

تحدثنا فى مقدمة هذا الكتاب عن تواجد الموريسكيين فى الأراضى الإيطالية التابعة للتاج الإسبانى. كان بعض الموريسكيين قد عرفوا إيطاليا كجنود فى الجيش الإسبانى: هذه هى حالة موريسكى كان يجيد الإيطالية وسافر بعد ذلك إلى المغرب ثم عمل هناك كمترجم فى العلاقات الدولية مع إنجلترا.

هناك وثائق كثيرة عن موريسكيين عبيد أو حاكمتهم محكمة التفتيش فى الأراضى الإيطالية التابعة لإسبانيا. وذكر الحاجرى بيخارانو أن الطبيب الأندلسى الحاج يوسف قد قال له إن هناك ٥٥٠٠ مسلم فى مالطة منهم خمسون أندلسيًا. وهناك وثائق أيضًا عن موريسكيين عبيد فى سردينيا وصقلية وليورنا.

فى مدينة ليورنا كانت هناك تجارة مع الموانى المغربية، وفى عمليات التبادل التجارى كان هناك أندلسيون. وكانت للموريسكى التونسى على السوردو علاقات تجارية مع إيطاليا، خاصة مع أهل جينوفا المقيمين فى طبرق Tabarka التى أجّرتها جينوفا للسلطات التونسية لممارسة صيد المرجان. كان الموريسكى ممثلاً لأهل جينوفا فى تونس. وفى الوثائق الخاصة بالتجارة يظهر موريسكيون أو

أندلسيون مقيمون فى باليرمو وفى مالطة وفى ليورنا ولايبدو أنهم كانوا عبيدًا أو أسرى.

وفى الوثائق الخاصة بمحكمة التفتيش التى درسها كارداياك يظهر موريسكيون نحو عام ١٦٣٩، ربما لأنهم اندمجوا وسط السكان المسيحيين وظلوا فى الأراضى الإيطالية أو لأنهم لم يُعرفوا كإسبان بل كمسيحيين ينتمون إلى البلاد التى هاجروا إليها، وقد تصرف الموريسكيون على هذا النحو حتى لا يُحاكموا كمرتدين عن المسيحية بعد أن تم تعميدهم (هذا رغم أنهم تم طردهم من إسبانيا لاعتبارهم مسلمين). يجب أن نضع فى الاعتبار كذلك أن كلمة «موريسكى» فى إيطاليا لم تكن تُطلق فقط على المسلمين الإسبان، بل على كل مسلمى شمال إفريقيا.

ونتحدث فى النهاية عن حالتين لتواجد الموريسكيين فى عاصمة المسيحية الكاثوليكية أى فى روما مقر البابوات.

الحالة الأولى خاصة بقساوسة من أصل موريسكى مثل الأب اليسوعى كاساس الذى كان مدرسًا ومترجمًا للعربية خلال سنوات وتولى بعض المهام الخاصة فى لبنان ومصر. كان ذلك الراهب الموريسكى غرناطيًا وكان له نفوذ فيما يتعلق بسياسة البابا تجاه العالم الإسلامى، ومات فى بايادوليد.

أما الحالة الثانية فهى تخص بعض الكتب التى حررها بالإسبانية موريسكيون بعد طردهم، وهذه الكتب موجودة فى المكتبات الإيطالية فى الفاتيكان وروما أو فى المكتبة الجامعية فى فينيسيا. ليس من السهل تحديد التاريخ ولا الطريقة التى دخلت بها هذه الكتب الموريسكية إلى المكتبات الإيطالية.

### ٣- موريسكيون فى إفريقيا الجنوبية وفى الهند

على مدى العصور الوسطى سافر العديد من الأندلسيين عبر إفريقيا الجنوبية بغرض التجارة. بعضهم كتب عن رحلاته وعن أهم خصائص البلاد التى زارها.

هذه الكتابات شاهد على قدرة مسلمي البحر المتوسط على التجول عبر هذه البلاد. ليس من الغريب إذن أن يقوم بعض الموريسكيين أيضًا برحلات إلى هذه البلاد، رغم أننا لا نملك وثائق مكتوبة عن رحلات الموريسكيين هذه.

وفى القرن الرابع عشر كان الأندلسى إسحاق بن إبراهيم الساحلى – وهو شاعر ومعمارى – قد استدعاه الإمبراطور الزنجي وكان قد تعرَّف عليه فى أثناء الحج. سيكون ذلك الأندلسى منشئًا لطراز معمارى خاص اسمه الطراز «السودانى» (ننبه إلى أن كلمة «سودان» فى اللغة العربية معناها «أرض السود» بشكلٍ عام أى إفريقيا الجنوبية كلها وليس فقط دولة السودان حاليًا) ويُعد ابن إسحاق الساحلى نموذجًا على القدرة على التجول – لأسباب مهنية أو اقتصادية – فى بلاد العالم الإسلامى.

لكن التواجد الموريسكى أو الأندلسى الأكثر أهمية فى إفريقيا الجنوبية كان نتيجة للحملة العسكرية المغربية فى نهاية القرن السادس عشر إلى الأراضى الواقعة حول نهر النيجر. فى جمهورية مالى، وخاصة فى مدينتى جاو وتمبكتو – يعتز المنحدرون من أولئك المسلمين بأصولهم الأندلسية ويحافظون على تراثهم.

يجب أن نتحدث فى النهاية عن اثنين من الموريسكيين فى المحيط الهندى كانا يعملان كمترجمين ومفاوضين بين البرتغاليين والإسبان من ناحية والسلطات الإسلامية الهندية من ناحية أخرى. كان ذلك فى أوائل القرن السادس عشر. الموريسكى الأول هو الغرناطى سيدى على التويرتو، والموريسكى الثانى هو سيدى على آخر كان يعرف الإسبانية جيدًا.

هذان الموريسكيان – حتى الآن – يمثلان أكثر الموريسكيين بُعدًا، سواء قبل أو بعد عملية الطرد فى ١٦٠٩ – ١٦١٤.

# المترجم في سطور

## جمال أحمد عبد الرحمن

- من مواليد ١٩٥٦ بقرية بنى مجد (أسيوط).
- حاصل على درجة الإجازة العليا (الليسانس) فى اللغة الإسبانية بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف (١٩٧٩).
- الدراسات التمهيدية للدكتوراه في جامعتي سلمنكا ومدريد.
- حاصل على درجة الدكتوراه مع مرتبة الشرف من جامعة مدريد المركزية (١٩٨٩).
- فى عام ٢٠٠١ رقى إلى درجة أستاذ بقسم اللغة الإسبانية بكلية اللغات والترجمة.
- له العديد من الكتب المترجمة والمقالات المنشورة فى مصر والخارج حول موضوعات مختلفة من الأدب الإسبانى والعلاقة بين الإسلام والثقافة الإسبانية.

## المؤلف فى سطور

**ميكيل دى إيبالثا**

- أستاذ للدراسات العربية بجامعة أليكانتى.
- له كتب كثيرة في الدراسات الأندلسية والموريسكية، وهو واحد من أبرز المتخصصين فى هذا المجال.
- ترجم القرآن الكريم إلى اللغة القطالونية، وحصل على جائزة الدولة الإسبانية فى الترجمة.

# المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقتهُ فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنبًا إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

# المشروع القومى للترجمة

| | | | |
|---|---|---|---|
| ١- | اللغة العليا | جون كوين | أحمد درويش |
| ٢- | الوثنية والإسلام (ط١) | ك. مادهو بانيكار | أحمد فؤاد بلبع |
| ٣- | التراث المسروق | جورج جيمس | شوقى جلال |
| ٤- | كيف تتم كتابة السيناريو | إنجا كاريتنيكوفا | أحمد الحضرى |
| ٥- | ثريا فى غيبوبة | إسماعيل فصيح | محمد علاء الدين منصور |
| ٦- | اتجاهات البحث اللسانى | ميلكا إفيتش | سعد مصلوح ووفاء كامل فايد |
| ٧- | العلوم الإنسانية والفلسفة | لوسيان غولدمان | يوسف الأنطكى |
| ٨- | مشعلو الحرائق | ماكس فريش | مصطفى ماهر |
| ٩- | التغيرات البيئية | أندرو. س. جودى | محمود محمد عاشور |
| ١٠- | خطاب الحكاية | جيرار جينيت | محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى |
| ١١- | مختارات شعرية | فيسوافا شيمبوريسكا | هناء عبد الفتاح |
| ١٢- | طريق الحرير | ديفيد براونيستون وأيرين فرانك | أحمد محمود |
| ١٣- | ديانة الساميين | روبرتسن سميث | عبد الوهاب علوب |
| ١٤- | التحليل النفسى للأدب | جان بيلمان نويل | حسن المودن |
| ١٥- | الحركات الفنية منذ ١٩٤٥ | إدوارد لوسى سميث | أشرف رفيق عفيفى |
| ١٦- | أثينة السوداء (جـ١) | مارتن برنال | بإشراف: أحمد عتمان |
| ١٧- | مختارات شعرية | فيليب لاركين | محمد مصطفى بدوى |
| ١٨- | الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية | مختارات | طلعت شاهين |
| ١٩- | الأعمال الشعرية الكاملة | جورج سفيريس | نعيم عطية |
| ٢٠- | قصة العلم | ج. ج. كراوثر | يمنى طريف الخولى و بدوى عبد الفتاح |
| ٢١- | خوخة وألف خوخة وقصص أخرى | صمد بهرنجى | ماجدة العنانى |
| ٢٢- | مذكرات رحالة عن المصريين | جون أنتيس | سيد أحمد على الناصرى |
| ٢٣- | تجلى الجميل | هانز جيورج جادامر | سعيد توفيق |
| ٢٤- | ظلال المستقبل | باتريك بارندر | بكر عباس |
| ٢٥- | مثنوى (٦ أجزاء) | مولانا جلال الدين الرومى | إبراهيم الدسوقى شتا |
| ٢٦- | دين مصر العام | محمد حسين هيكل | أحمد محمد حسين هيكل |
| ٢٧- | التنوع البشرى الخلاق | مجموعة من المؤلفين | بإشراف: جابر عصفور |
| ٢٨- | رسالة فى التسامح | جون لوك | منى أبو سنة |
| ٢٩- | الموت والوجود | جيمس ب. كارس | بدر الديب |
| ٣٠- | الوثنية والإسلام (ط٢) | ك. مادهو بانيكار | أحمد فؤاد بلبع |
| ٣١- | مصادر دراسة التاريخ الإسلامى | جان سوفاجيه - كلود كاين | عبد الستار الحلوجى وعبد الوهاب علوب |
| ٣٢- | الانقراض | ديفيد روب | مصطفى إبراهيم فهمى |
| ٣٣- | التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية | أ. ج. هوبكنز | أحمد فؤاد بلبع |
| ٣٤- | الرواية العربية | روجر آلن | حصة إبراهيم المنيف |
| ٣٥- | الأسطورة والحداثة | بول ب . ديكسون | خليل كلفت |
| ٣٦- | نظريات السرد الحديثة | والاس مارتن | حياة جاسم محمد |

| | | | |
|---|---|---|---|
| -٣٧ | واحة سيوة وموسيقاها | بريجيت شيفر | جمال عبد الرحيم |
| -٣٨ | نقد الحداثة | الن تورين | أنور مغيث |
| -٣٩ | الحسد والإغريق | بيتر والكوت | منيرة كروان |
| -٤٠ | قصائد حب | آن سكستون | محمد عيد إبراهيم |
| -٤١ | ما بعد المركزية الأوروبية | بيتر جران | عاطف أحمد وإبراهيم فتحى ومحمود ماجد |
| -٤٢ | عالم ماك | بنجامين باربر | أحمد محمود |
| -٤٣ | اللهب المزدوج | أوكتافيو پاث | المهدى أخريف |
| -٤٤ | بعد عدة أصياف | ألدوس هكسلى | مارلين تادرس |
| -٤٥ | التراث المغدور | روبرت دينا وجون فاين | أحمد محمود |
| -٤٦ | عشرون قصيدة حب | بابلو نيرودا | محمود السيد على |
| -٤٧ | تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ١) | رينيه ويليك | مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| -٤٨ | حضارة مصر الفرعونية | فرانسوا دوما | ماهر جويجاتى |
| -٤٩ | الإسلام فى البلقان | هـ . ت . نوريس | عبد الوهاب علوب |
| -٥٠ | ألف ليلة وليلة أو القول الأسير | جمال الدين بن الشيخ | محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى |
| -٥١ | مسار الرواية الإسبانو أمريكية | داريو بيانويبا وخ. م. بينياليستى | محمد أبو العطا |
| -٥٢ | العلاج النفسى التدعيمى | ب. نوفاليس وس . روجسيفيتز وروجر بيل | لطفى فطيم وعادل دمرداش |
| -٥٣ | الدراما والتعليم | أ . ف . ألنجتون | مرسى سعد الدين |
| -٥٤ | المفهوم الإغريقى للمسرح | ج . مايكل والتون | محسن مصيلحى |
| -٥٥ | ما وراء العلم | چون بولكنجهوم | على يوسف على |
| -٥٦ | الأعمال الشعرية الكاملة (جـ١) | فديريكو غرسية لوركا | محمود على مكى |
| -٥٧ | الأعمال الشعرية الكاملة (جـ٢) | فديريكو غرسية لوركا | محمود السيد و ماهر البطوطى |
| -٥٨ | مسرحيتان | فديريكو غرسية لوركا | محمد أبو العطا |
| -٥٩ | المحبرة (مسرحية) | كارلوس مونييث | السيد السيد سهيم |
| -٦٠ | التصميم والشكل | چوهانز إيتين | صبرى محمد عبد الغنى |
| -٦١ | موسوعة علم الإنسان | شارلوت سيمور - سميث | بإشراف : محمد الجوهرى |
| -٦٢ | لذّة النّص | رولان بارت | محمد خير البقاعى |
| -٦٣ | تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٢) | رينيه ويليك | مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| -٦٤ | برتراند راسل (سيرة حياة) | الان وود | رمسيس عوض |
| -٦٥ | فى مدح الكسل ومقالات أخرى | برتراند راسل | رمسيس عوض |
| -٦٦ | خمس مسرحيات أندلسية | أنطونيو جالا | عبد اللطيف عبد الحليم |
| -٦٧ | مختارات شعرية | فرناندو بيسوا | المهدى أخريف |
| -٦٨ | نتاشا العجوز وقصص أخرى | فالنتين راسبوتين | أشرف الصباغ |
| -٦٩ | العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين | عبد الرشيد إبراهيم | أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى |
| -٧٠ | ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية | أوخينيو تشانج رودريجث | عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد |
| -٧١ | السيدة لا تصلح إلا للرمى | داريو فو | حسين محمود |
| -٧٢ | السياسى العجوز | ت . س . إليوت | فؤاد مجلى |
| -٧٣ | نقد استجابة القارئ | چين ب . تومبكنز | حسن ناظم وعلى حاكم |
| -٧٤ | صلاح الدين والمماليك فى مصر | ل . ا . سيمينوفا | حسن بيومى |

| | | |
|---|---|---|
| ٧٥- فن التراجم والسير الذاتية | أندريه موروا | أحمد درويش |
| ٧٦- جاك لاكان وإغواء التحليل النفسي | مجموعة من المؤلفين | عبد المقصود عبد الكريم |
| ٧٧- تاريخ النقد الأدبي الحديث (جـ٢) | رينيه ويليك | مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| ٧٨- العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية | رونالد روبرتسون | أحمد محمود ونورا أمين |
| ٧٩- شعرية التأليف | بوريس أوسبنسكي | سعيد الغانمي وناصر حلاوي |
| ٨٠- بوشكين عند «نافورة الدموع» | ألكسندر بوشكين | مكارم الغمري |
| ٨١- الجماعات المتخيلة | بندكت أندرسن | محمد طارق الشرقاوي |
| ٨٢- مسرح ميجيل | ميجيل دي أونامونو | محمود السيد علي |
| ٨٣- مختارات شعرية | غوتفريد بن | خالد المعالي |
| ٨٤- موسوعة الأدب والنقد (جـ١) | مجموعة من المؤلفين | عبد الحميد شيحة |
| ٨٥- منصور الحلاج (مسرحية) | صلاح زكي أقطاي | عبد الرازق بركات |
| ٨٦- طول الليل (رواية) | جمال مير صادقي | أحمد فتحي يوسف شتا |
| ٨٧- نون والقلم (رواية) | جلال آل أحمد | ماجدة العناني |
| ٨٨- الابتلاء بالتغرب | جلال آل أحمد | إبراهيم الدسوقي شتا |
| ٨٩- الطريق الثالث | أنتوني جيدنز | أحمد زايد ومحمد محيي الدين |
| ٩٠- وسم السيف وقصص أخرى | بورخيس وآخرون | محمد إبراهيم مبروك |
| ٩١- المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق | باربرا لاسوتسكا - بشونباك | محمد هناء عبد الفتاح |
| ٩٢- أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكي المعاصر | كارلوس ميجيل | نادية جمال الدين |
| ٩٣- محدثات العولمة | مايك فيذرستون وسكوت لاش | عبد الوهاب علوب |
| ٩٤- مسرحيتا الحب الأول والصحبة | صمويل بيكيت | فوزية العشماوي |
| ٩٥- مختارات من المسرح الإسباني | أنطونيو بويرو باييخو | سري محمد عبد اللطيف |
| ٩٦- ثلاث زنبقات ووردة وقصص أخرى | نخبة | إدوار الخراط |
| ٩٧- هوية فرنسا (مج١) | فرنان برودل | بشير السباعي |
| ٩٨- الهم الإنساني والابتزاز الصهيوني | مجموعة من المؤلفين | أشرف الصباغ |
| ٩٩- تاريخ السينما العالمية (١٨٩٥-١٩٨٠) | ديفيد روبنسون | إبراهيم قنديل |
| ١٠٠- مساءلة العولمة | بول هيرست وجراهام تومبسون | إبراهيم فتحي |
| ١٠١- النص الروائي: تقنيات ومناهج | بيرنار فاليط | رشيد بنحدو |
| ١٠٢- السياسة والتسامح | عبد الكبير الخطيبي | عز الدين الكتاني الإدريسي |
| ١٠٣- قبر ابن عربي يليه آياء (شعر) | عبد الوهاب المؤدب | محمد بنيس |
| ١٠٤- أوبرا ماهوجني (مسرحية) | برتولت بريشت | عبد الغفار مكاوي |
| ١٠٥- مدخل إلى النص الجامع | چيرارچينيت | عبد العزيز شبيل |
| ١٠٦- الأدب الأندلسي | ماريا خيسوس روبييرامتي | أشرف علي دعدور |
| ١٠٧- صورة الفدائي في الشعر الأمريكي اللاتيني المعاصر | نخبة من الشعراء | محمد عبد الله الجعيدي |
| ١٠٨- ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي | مجموعة من المؤلفين | محمود علي مكي |
| ١٠٩- حروب المياه | چون بولوك وعادل درويش | هاشم أحمد محمد |
| ١١٠- النساء في العالم النامي | حسنة بيجوم | منى قطان |
| ١١١- المرأة والجريمة | فرانسس هيدسون | ريهام حسين إبراهيم |
| ١١٢- الاحتجاج الهادئ | أرلين علوي ماكليود | إكرام يوسف |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ١١٣- | راية التمرد | سادى بلانت | أحمد حسان |
| ١١٤- | مسرحيتا حصاد كونجي وسكان المستنقع | وول شوينكا | نسيم مجلى |
| ١١٥- | غرفة تخص المرء وحده | فرجينيا وولف | سمية رمضان |
| ١١٦- | امرأة مختلفة (درية شفيق) | سينثيا نلسون | نهاد أحمد سالم |
| ١١٧- | المرأة والجنوسة فى الإسلام | ليلى أحمد | منى إبراهيم وهالة كمال |
| ١١٨- | النهضة النسائية فى مصر | بث بارون | لميس النقاش |
| ١١٩- | النساء والأسرة وقوانين الطلاق فى التاريخ الإسلامى | أميرة الأزهرى سنبل | بإشراف: رءوف عباس |
| ١٢٠- | الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط | ليلى أبو لغد | مجموعة من المترجمين |
| ١٢١- | الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية | فاطمة موسى | محمد الجندى وإيزابيل كمال |
| ١٢٢- | نظام العبودية القديم والنموذج المثالى للإنسان | چوزيف فوجت | منيرة كروان |
| ١٢٣- | الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية | أنينل ألكسندرو فنادولينا | أنور محمد إبراهيم |
| ١٢٤- | الفجر الكاذب: أوهام الرأسمالية العالمية | چون جراى | أحمد فؤاد بلبع |
| ١٢٥- | التحليل الموسيقى | سيدرك ثورپ ديڤى | سمحة الخولى |
| ١٢٦- | فعل القراءة | ڤولڤانج إيسر | عبد الوهاب علوب |
| ١٢٧- | إرهاب (مسرحية) | صفاء فتحى | بشير السباعى |
| ١٢٨- | الأدب المقارن | سوزان باسنيت | أميرة حسن نويرة |
| ١٢٩- | الرواية الإسبانية المعاصرة | ماريا دولورس أسيس جاروته | محمد أبو العطا وآخرون |
| ١٣٠- | الشرق يصعد ثانية | أندريه جوندر فرانك | شوقى جلال |
| ١٣١- | مصر القديمة: التاريخ الاجتماعى | مجموعة من المؤلفين | لويس بقطر |
| ١٣٢- | ثقافة العولمة | مايك فيذرستون | عبد الوهاب علوب |
| ١٣٣- | الخوف من المرايا (رواية) | طارق على | طلعت الشايب |
| ١٣٤- | تشريح حضارة | بارى ج. كيمب | أحمد محمود |
| ١٣٥- | المختار من نقد ت. س. إليوت | ت. س. إليوت | ماهر شفيق فريد |
| ١٣٦- | فلاحو الباشا | كينيث كونو | سحر توفيق |
| ١٣٧- | مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية على مصر | چوزيف مارى مواريه | كاميليا صبحى |
| ١٣٨- | عالم التليفزيون بين الجمال والعنف | أندريه جلوكسمان | وجيه سمعان عبد المسيح |
| ١٣٩- | پارسيڤال (مسرحية) | ريتشارد ڤاچنر | مصطفى ماهر |
| ١٤٠- | حيث تلتقى الأنهار | هربرت ميسن | أمل الجبورى |
| ١٤١- | اثنتا عشرة مسرحية يونانية | مجموعة من المؤلفين | نعيم عطية |
| ١٤٢- | الإسكندرية : تاريخ ودليل | أ. م. فورستر | حسن بيومى |
| ١٤٣- | قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى | ديرك لايدر | عدلى السمرى |
| ١٤٤- | صاحبة اللوكاندة (مسرحية) | كارلو جولدونى | سلامة محمد سليمان |
| ١٤٥- | موت أرتيميو كروث (رواية) | كارلوس فوينتس | أحمد حسان |
| ١٤٦- | الورقة الحمراء (رواية) | ميجيل دى ليبس | على عبدالرءوف البمبى |
| ١٤٧- | مسرحيتان | تانكريد دورست | عبدالغفار مكاوى |
| ١٤٨- | القصة القصيرة: النظرية والتقنية | إنريكى أندرسون إمبرت | على إبراهيم منوفى |
| ١٤٩- | النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس | عاطف فضول | أسامة إسبر |
| ١٥٠- | التجربة الإغريقية | روبرت ج. ليتمان | منيرة كروان |

| | | |
|---|---|---|
| ١٥١- هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ١) | فرنان برودل | بشير السباعى |
| ١٥٢- عدالة الهنود وقصص أخرى | مجموعة من المؤلفين | محمد محمد الخطابى |
| ١٥٣- غرام الفراعنة | فيولين فانويك | فاطمة عبدالله محمود |
| ١٥٤- مدرسة فرانكفورت | فيل سليتر | خليل كلفت |
| ١٥٥- الشعر الأمريكى المعاصر | نخبة من الشعراء | أحمد مرسى |
| ١٥٦- المدارس الجمالية الكبرى | جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو | مى التلمسانى |
| ١٥٧- خسرو وشيرين | النظامى الكنجوى | عبدالعزيز بقوش |
| ١٥٨- هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ٢) | فرنان برودل | بشير السباعى |
| ١٥٩- الأيديولوجية | ديفيد هوكس | إبراهيم فتحى |
| ١٦٠- آلة الطبيعة | بول إيرليش | حسين بيومى |
| ١٦١- مسرحيتان من المسرح الإسبانى | أليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا | زيدان عبدالحليم زيدان |
| ١٦٢- تاريخ الكنيسة | يوحنا الأسيوى | صلاح عبدالعزيز محجوب |
| ١٦٣- موسوعة علم الاجتماع (جـ ١) | جوردون مارشال | بإشراف: محمد الجوهرى |
| ١٦٤- شامبوليون (حياة من نور) | چان لاكوتير | نبيل سعد |
| ١٦٥- حكايات الثعلب (قصص أطفال) | أ. ن. أفاناسيفا | سهير المصادفة |
| ١٦٦- العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل | يشعياهو ليفمان | محمد محمود أبوغدير |
| ١٦٧- فى عالم طاغور | رابندرنات طاغور | شكرى محمد عياد |
| ١٦٨- دراسات فى الأدب والثقافة | مجموعة من المؤلفين | شكرى محمد عياد |
| ١٦٩- إبداعات أدبية | مجموعة من المؤلفين | شكرى محمد عياد |
| ١٧٠- الطريق (رواية) | ميجيل دليبيس | بسام ياسين رشيد |
| ١٧١- وضع حد (رواية) | فرانك بيجو | هدى حسين |
| ١٧٢- حجر الشمس (شعر) | نخبة | محمد محمد الخطابى |
| ١٧٣- معنى الجمال | ولتر ت. ستيس | إمام عبد الفتاح إمام |
| ١٧٤- صناعة الثقافة السوداء | إيليس كاشمور | أحمد محمود |
| ١٧٥- التليفزيون فى الحياة اليومية | لورينزو فيلشس | وجيه سمعان عبد المسيح |
| ١٧٦- نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية | توم تيتنبرج | جلال البنا |
| ١٧٧- أنطون تشيخوف | هنرى ترويا | حصة إبراهيم المنيف |
| ١٧٨- مختارات من الشعر اليونانى الحديث | نخبة من الشعراء | محمد حمدى إبراهيم |
| ١٧٩- حكايات أيسوب (قصص أطفال) | أيسوب | إمام عبد الفتاح إمام |
| ١٨٠- قصة جاويد (رواية) | إسماعيل فصيح | سليم عبد الأمير حمدان |
| ١٨١- النقد الأدبى الأمريكى من الثلاثينيات إلى الثمانينيات | فنسنت ب. ليتش | محمد يحيى |
| ١٨٢- العنف والنبوءة (شعر) | و.ب. ييتس | ياسين طه حافظ |
| ١٨٣- چان كوكتو على شاشة السينما | رينيه جيلسون | فتحى العشرى |
| ١٨٤- القاهرة: حالمة لا تنام | هانز إبندورفر | دسوقى سعيد |
| ١٨٥- أسفار العهد القديم فى التاريخ | توماس تومسن | عبد الوهاب علوب |
| ١٨٦- معجم مصطلحات هيجل | ميخائيل إنوود | إمام عبد الفتاح إمام |
| ١٨٧- الأرضة (رواية) | بُزرج علوى | محمد علاء الدين منصور |
| ١٨٨- موت الأدب | ألفين كرنان | بدر الديب |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ١٨٩- | العمى والبصيرة: مقالات فى بلاغة النقد المعاصر | پول دى مان | سعيد الغانمى |
| ١٩٠- | محاورات كونفوشيوس | كونفوشيوس | محسن سيد فرجانى |
| ١٩١- | الكلام رأسمال وقصص أخرى | الحاج أبو بكر إمام وآخرون | مصطفى حجازى السيد |
| ١٩٢- | سياحت نامه إبراهيم بك (جـ١) | زين العابدين المراغى | محمود علاوى |
| ١٩٣- | عامل المنجم (رواية) | پيتر أبراهامز | محمد عبد الواحد محمد |
| ١٩٤- | مختارات من النقد الأنجلو-أمريكى الحديث | مجموعة من النقاد | ماهر شفيق فريد |
| ١٩٥- | شتاء ٨٤ (رواية) | إسماعيل فصيح | محمد علاء الدين منصور |
| ١٩٦- | المهلة الأخيرة (رواية) | ڤالنتين راسپوتين | أشرف الصباغ |
| ١٩٧- | سيرة الفاروق | شمس العلماء شبلى النعمانى | جلال السعيد الحفناوى |
| ١٩٨- | الاتصال الجماهيرى | إدوين إمرى وآخرون | إبراهيم سلامة إبراهيم . |
| ١٩٩- | تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية | يعقوب لانداو | جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد |
| ٢٠٠- | ضحايا التنمية: المقاومة والبدائل | چيرمى سيبروك | فخرى لبيب |
| ٢٠١- | الجانب الدينى للفلسفة | جوزايا رويس | أحمد الأنصارى |
| ٢٠٢- | تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٤) | رينيه ويليك | مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| ٢٠٣- | الشعر والشاعرية | ألطاف حسين حالى | جلال السعيد الحفناوى |
| ٢٠٤- | تاريخ نقد العهد القديم | زالمان شازار | أحمد هويدى |
| ٢٠٥- | الجينات والشعوب واللغات | لويجى لوقا كافاللى- سفورزا | أحمد مستجير |
| ٢٠٦- | الهيولية تصنع علمًا جديداً | چيمس جلايك | على يوسف على |
| ٢٠٧- | ليل أفريقى (رواية) | رامون خوتاسندير | محمد أبو العطا |
| ٢٠٨- | شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى | دان أوريان | محمد أحمد صالح |
| ٢٠٩- | السرد والمسرح | مجموعة من المؤلفين | أشرف الصباغ |
| ٢١٠- | مثنويات حكيم سنائى (شعر) | سنائى الغزنوى | يوسف عبد الفتاح فرج |
| ٢١١- | فردينان دوسوسير | جوناثان كللر | محمود حمدى عبد الغنى |
| ٢١٢- | قصص الأمير مرزبان على لسان الحيوان | مرزبان بن رستم بن شروين | يوسف عبدالفتاح فرج |
| ٢١٣- | مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبدالناصر | ريمون فلاور | سيد أحمد على الناصرى |
| ٢١٤- | قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع | أنتونى جيدنز | محمد محيى الدين |
| ٢١٥- | سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٢) | زين العابدين المراغى | محمود علاوى |
| ٢١٦- | جوانب أخرى من حياتهم | مجموعة من المؤلفين | أشرف الصباغ |
| ٢١٧- | مسرحيتان طليعيتان | صمويل بيكيت وهارولد بينتر | نادية البنهاوى |
| ٢١٨- | لعبة الحجلة (رواية) | خوليو كورتاثار | على إبراهيم منوفى |
| ٢١٩- | بقايا اليوم (رواية) | كازو إيشجورو | طلعت الشايب |
| ٢٢٠- | الهيولية فى الكون | بارى پاركر | على يوسف على |
| ٢٢١- | شعرية كفافى | جريجورى جوزدانيس | رفعت سلام |
| ٢٢٢- | فرانز كافكا | رونالد جراى | نسيم مجلى |
| ٢٢٣- | العلم فى مجتمع حر | پاول فيرابند | السيد محمد نفادى |
| ٢٢٤- | دمار يوغسلافيا | برانكا ماجاس | منى عبدالظاهر إبراهيم |
| ٢٢٥- | حكاية غريق (رواية) | جابرييل جارثيا ماركيث | السيد عبدالظاهر السيد |
| ٢٢٦- | أرض المساء وقصائد أخرى | ديڤيد هربرت لورانس | طاهر محمد على البريرى |

| | | |
|---|---|---|
| ٢٢٧- المسرح الإسباني في القرن السابع عشر | خوسيه ماريا ديث بوركي | السيد عبدالظاهر عبدالله |
| ٢٢٨- علم الجمالية وعلم اجتماع الفن | جانيت وولف | ماري تيريز عبدالمسيح وخالد حسن |
| ٢٢٩- مأزق البطل الوحيد | نورمان كيجان | أمير إبراهيم العمري |
| ٢٣٠- عن الذباب والفئران والبشر | فرانسواز جاكوب | مصطفى إبراهيم فهمي |
| ٢٣١- الدرافيل أو الجيل الجديد (مسرحية) | خايمي سالوم بيدال | جمال عبدالرحمن |
| ٢٣٢- ما بعد المعلومات | توم ستونير | مصطفى إبراهيم فهمي |
| ٢٣٣- فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي | آرثر هيرمان | طلعت الشايب |
| ٢٣٤- الإسلام في السودان | ج. سبنسر تريمنجهام | فؤاد محمد عكود |
| ٢٣٥- ديوان شمس تبريزي (جـ١) | مولانا جلال الدين الرومي | إبراهيم الدسوقي شتا |
| ٢٣٦- الولاية | ميشيل شودكيفيتش | أحمد الطيب |
| ٢٣٧- مصر أرض الوادي | روبين فيدين | عنايات حسين طلعت |
| ٢٣٨- العولمة والتحرير | تقرير لمنظمة الأنكتاد | ياسر محمد جادالله وعربي مدبولي أحمد |
| ٢٣٩- العربي في الأدب الإسرائيلي | جيلا رامراز - رايوخ | نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق |
| ٢٤٠- الإسلام والغرب وإمكانية الحوار | كاي حافظ | صلاح محجوب إدريس |
| ٢٤١- في انتظار البرابرة (رواية) | ج . م. كوتزي | ابتسام عبدالله |
| ٢٤٢- سبعة أنماط من الغموض | وليام إمبسون | صبري محمد حسن |
| ٢٤٣- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١) | ليفي بروفنسال | بإشراف: صلاح فضل |
| ٢٤٤- الغليان (رواية) | لاورا إسكيبيل | نادية جمال الدين محمد |
| ٢٤٥- نساء مقاتلات | إليزابيتا آديس وآخرون | توفيق علي منصور |
| ٢٤٦- مختارات قصصية | جابرييل جارثيا ماركيث | علي إبراهيم منوفي |
| ٢٤٧- الثقافة الجماهيرية والحداثة في مصر | والتر أرمبرست | محمد طارق الشرقاوي |
| ٢٤٨- حقول عدن الخضراء (مسرحية) | أنطونيو جالا | عبداللطيف عبدالحليم |
| ٢٤٩- لغة التمزق (شعر) | دراجو شتامبوك | رفعت سلام |
| ٢٥٠- علم اجتماع العلوم | دومنيك فينك | ماجدة محسن أباظة |
| ٢٥١- موسوعة علم الاجتماع (جـ٢) | جوردون مارشال | بإشراف: محمد الجوهري |
| ٢٥٢- رائدات الحركة النسوية المصرية | مارجو بدران | علي بدران |
| ٢٥٣- تاريخ مصر الفاطمية | ل. أ. سيمينوفا | حسن بيومي |
| ٢٥٤- أقدم لك: الفلسفة | ديف روبنسون وجودي جروفز | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٢٥٥- أقدم لك: أفلاطون | ديف روبنسون وجودي جروفز | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٢٥٦- أقدم لك: ديكارت | ديف روبنسون وكريس جارات | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٢٥٧- تاريخ الفلسفة الحديثة | وليم كلي رايت | محمود سيد أحمد |
| ٢٥٨- الغجر | سير أنجوس فريزر | عُبادة كُحيلة |
| ٢٥٩- مختارات من الشعر الأرمني عبر العصور | نخبة | فاروجان كازانجيان |
| ٢٦٠- موسوعة علم الاجتماع (جـ٣) | جوردون مارشال | بإشراف: محمد الجوهري |
| ٢٦١- رحلة في فكر زكي نجيب محمود | زكي نجيب محمود | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٢٦٢- مدينة المعجزات (رواية) | إدواردو مندوثا | محمد أبو العطا |
| ٢٦٣- الكشف عن حافة الزمن | جون جريبين | علي يوسف علي |
| ٢٦٤- إبداعات شعرية مترجمة | هوراس وشلي | لويس عوض |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٢٦٥- | روايات مترجمة | أوسكار وايلد وصمويل جونسون | لويس عوض |
| ٢٦٦- | مدير المدرسة (رواية) | جلال آل أحمد | عادل عبدالمنعم على |
| ٢٦٧- | فن الرواية | ميلان كونديرا | بدر الدين عرودكى |
| ٢٦٨- | ديوان شمس تبريزى (جـ٢) | مولانا جلال الدين الرومى | إبراهيم الدسوقى شتا |
| ٢٦٩- | وسط الجزيرة العربية وشرقها (جـ١) | وليم چيفور بالجريف | صبرى محمد حسن |
| ٢٧٠- | وسط الجزير العربية وشرقها (جـ٢) | وليم چيفور بالجريف | صبرى محمد حسن |
| ٢٧١- | الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ | توماس سى. باترسون | شوقى جلال |
| ٢٧٢- | الأديرة الأثرية فى مصر | سى. سى. والترز | إبراهيم سلامة إبراهيم |
| ٢٧٣- | الأصول الاجتماعية والثقافية لحركة عرابى فى مصر | چوان كول | عنان الشهاوى |
| ٢٧٤- | السيدة باربارا (رواية) | رومولو جاييجوس | محمود على مكى |
| ٢٧٥- | ت. س. إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً | مجموعة من النقاد | ماهر شفيق فريد |
| ٢٧٦- | فنون السينما | مجموعة من المؤلفين | عبدالقادر التلمسانى |
| ٢٧٧- | الچينات والصراع من أجل الحياة | براين فورد | أحمد فوزى |
| ٢٧٨- | البدايات | إسحاق عظيموف | ظريف عبدالله |
| ٢٧٩- | الحرب الباردة الثقافية | ف.س. سوندرز | طلعت الشايب |
| ٢٨٠- | الأم والنصيب وقصص أخرى | بريم شند وآخرون | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٢٨١- | الفردوس الأعلى (رواية) | عبد الحليم شرر | جلال الحفناوى |
| ٢٨٢- | طبيعة العلم غير الطبيعية | لويس وولبرت | سمير حنا صادق |
| ٢٨٣- | السهل يحترق وقصص أخرى | خوان رولفو | على عبد الروف البمبى |
| ٢٨٤- | هرقل مجنوناً (مسرحية) | يوريبيديس | أحمد عتمان |
| ٢٨٥- | رحلة خواجة حسن نظامى الدهلوى | حسن نظامى الدهلوى | سمير عبد الحميد إبراهيم |
| ٢٨٦- | سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٣) | زين العابدين المراغى | محمود علاوى |
| ٢٨٧- | الثقافة والعولمة والنظام العالمى | أنتونى كنج | محمد يحيى وآخرون |
| ٢٨٨- | الفن الروائى | ديڤيد لودج | ماهر البطوطى |
| ٢٨٩- | ديوان منوچهرى الدامغانى | أبو نجم أحمد بن قوص | محمد نور الدين عبدالمنعم |
| ٢٩٠- | علم اللغة والترجمة | چورج مونان | أحمد زكريا إبراهيم |
| ٢٩١- | تاريخ المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ١) | فرانشسكو رويس رامون | السيد عبد الظاهر |
| ٢٩٢- | تاريخ المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ٢) | فرانشسكو رويس رامون | السيد عبد الظاهر |
| ٢٩٣- | مقدمة للأدب العربى | روچر آلن | مجدى توفيق وآخرون |
| ٢٩٤- | فن الشعر | بوالو | رجاء ياقوت |
| ٢٩٥- | سلطان الأسطورة | چوزيف كامبل وبيل مورير | بدر الديب |
| ٢٩٦- | مكبث (مسرحية) | وليم شكسبير | محمد مصطفى بدوى |
| ٢٩٧- | فن النحو بين اليونانية والسريانية | ديونيسيوس ثراكس ويوسف الأهوازى | ماجدة محمد أنور |
| ٢٩٨- | مأساة العبيد وقصص أخرى | نخبة | مصطفى حجازى السيد |
| ٢٩٩- | ثورة فى التكنولوجيا الحيوية | چين ماركس | هاشم أحمد محمد |
| ٣٠٠- | أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (مج١) | لويس عوض | جمال الجزيرى وبهاء چاهين وإيزابيل كمال |
| ٣٠١- | أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (مج٢) | لويس عوض | جمال الجزيرى و محمد الجندى |
| ٣٠٢- | أقدم لك: فتجنشتين | چون هيتون وچودى جروفز | إمام عبد الفتاح إمام |

| | | |
|---|---|---|
| ٣٠٢- أقدم لك: بوذا | جين هوب وبورن فان لون | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٣٠٤- أقدم لك: ماركس | ريوس | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٣٠٥- الجلد (رواية) | كروزيو مالابارته | صلاح عبد الصبور |
| ٣٠٦- الحماسة: النقد الكانطي للتاريخ | جان فرانسوا ليوتار | نبيل سعد |
| ٣٠٧- أقدم لك: الشعور | ديفيد بابينو وهوارد سلينا | محمود مكي |
| ٣٠٨- أقدم لك: علم الوراثة | ستيف جونز وبورين فان لو | ممدوح عبد المنعم |
| ٣٠٩- أقدم لك: الذهن والمخ | أنجوس جيلاتي وأوسكار زاريت | جمال الجزيري |
| ٣١٠- أقدم لك: يونج | ماجي هايد ومايكل ماكجنس | محيي الدين مزيد |
| ٣١١- مقال في المنهج الفلسفي | ر.ج كولنجوود | فاطمة إسماعيل |
| ٣١٢- روح الشعب الأسود | وليم ديبويس | أسعد حليم |
| ٣١٣- أمثال فلسطينية (شعر) | خايير بيان | محمد عبدالله الجعيدي |
| ٣١٤- مارسيل دوشامب: الفن كعدم | جانيس مينيك | هويدا السباعي |
| ٣١٥- جرامشي في العالم العربي | ميشيل بروندينو والطاهر لبيب | كاميليا صبحي |
| ٣١٦- محاكمة سقراط | أي. ف. ستون | نسيم مجلي |
| ٣١٧- بلا غد | س. شير لايموفا- س. زنيكين | أشرف الصباغ |
| ٣١٨- الأدب الروسي في السنوات العشر الأخيرة | مجموعة من المؤلفين | أشرف الصباغ |
| ٣١٩- صور دريدا | جايتري سبيفاك وكرستوفر نوريس | حسام نايل |
| ٣٢٠- لمعة السراج لحضرة التاج | مؤلف مجهول | محمد علاء الدين منصور |
| ٣٢١- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ١) | ليفي برو فنسال | بإشراف: صلاح فضل |
| ٣٢٢- وجهات نظر حديثة في تاريخ الفن الغربي | دبليو يوجين كليتباور | خالد مفلح حمزة |
| ٣٢٣- فن الساتورا | تراث يوناني قديم | هانم محمد فوزي |
| ٣٢٤- اللعب بالنار (رواية) | أشرف أسدي | محمود علاوي |
| ٣٢٥- عالم الآثار (رواية) | فيليب بوسان | كرستين يوسف |
| ٣٢٦- المعرفة والمصلحة | يورجين هابرماس | حسن صقر |
| ٣٢٧- مختارات شعرية مترجمة (جـ١) | نخبة | توفيق علي منصور |
| ٣٢٨- يوسف وزليخا (شعر) | نور الدين عبد الرحمن الجامي | عبد العزيز بقوش |
| ٣٢٩- رسائل عيد الميلاد (شعر) | تد هيوز | محمد عيد إبراهيم |
| ٣٣٠- كل شيء عن التمثيل الصامت | مارفن شبرد | سامي صلاح |
| ٣٣١- عندما جاء السردين وقصص أخرى | ستيفن جراي | سامية دياب |
| ٣٣٢- شهور العسل وقصص أخرى | نخبة | علي إبراهيم منوفي |
| ٣٣٣- الإسلام في بريطانيا من ١٥٥٨-١٦٨٥ | نبيل مطر | بكر عباس |
| ٣٣٤- لقطات من المستقبل | آرثر كلارك | مصطفى إبراهيم فهمي |
| ٣٣٥- عصر الشك: دراسات عن الرواية | ناتالي ساروت | فتحي العشري |
| ٣٣٦- متون الأهرام | نصوص مصرية قديمة | حسن صابر |
| ٣٣٧- فلسفة الولاء | جوزايا رويس | أحمد الأنصاري |
| ٣٣٨- نظرات حائرة وقصص أخرى | نخبة | جلال الحفناوي |
| ٣٣٩- تاريخ الأدب في إيران (جـ٣) | إدوارد براون | محمد علاء الدين منصور |
| ٣٤٠- اضطراب في الشرق الأوسط | بيرش بيربروجلو | فخري لبيب |

| | | |
|---|---|---|
| ٢٤١- قصائد من رلكه (شعر) | راينر ماريا ريلكه | حسن حلمى |
| ٢٤٢- سلامان وأبسال (شعر) | نور الدين عبدالرحمن الجامى | عبد العزيز بقوش |
| ٢٤٣- العالم البرجوازى الزائل (رواية) | نادين جورديمر | سمير عبد ربه |
| ٢٤٤- الموت فى الشمس (رواية) | بيتر بالانجيو | سمير عبد ربه |
| ٢٤٥- الركض خلف الزمان (شعر) | يونه نداثى | يوسف عبد الفتاح فرج |
| ٢٤٦- سحر مصر | رشاد رشدى | جمال الجزيرى |
| ٢٤٧- الصبية الطائشون (رواية) | جان كوكتو | بكر الحلو |
| ٢٤٨- المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ١) | محمد فؤاد كوبريلى | عبدالله أحمد إبراهيم |
| ٢٤٩- دليل القارئ إلى الثقافة الجادة | أرثر والدهورن وآخرون | أحمد عمر شاهين |
| ٢٥٠- بانوراما الحياة السياحية | مجموعة من المؤلفين | عطية شحاتة |
| ٢٥١- مبادئ المنطق | جوزايا رويس | أحمد الانصارى |
| ٢٥٢- قصائد من كفافيس | قسطنطين كفافيس | نعيم عطية |
| ٢٥٣- الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة الهندسية | باسيليو بابون مالدونادو | على إبراهيم منوفى |
| ٢٥٤- الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة النباتية | باسيليو بابون مالدونادو | على إبراهيم منوفى |
| ٢٥٥- التيارات السياسية فى إيران المعاصرة | حجت مرتجى | محمود علاوى |
| ٢٥٦- الميراث المر | بول سالم | بدر الرفاعى |
| ٢٥٧- متون هرمس | تيموثى فريك وبيتر غاندى | عمر الفاروق عمر |
| ٢٥٨- أمثال الهوسا العامية | نخبة | مصطفى حجازى السيد |
| ٢٥٩- محاورة بارمنيدس | أفلاطون | حبيب الشارونى |
| ٢٦٠- أنثروبولوجيا اللغة | أندريه جاكوب ونويلا باركان | ليلى الشربينى |
| ٢٦١- التصحر: التهديد والمجابهة | آلان جرينجر | عاطف معتمد وآمال شاور |
| ٢٦٢- تلميذ بابنبرج (رواية) | هاينرش شبورل | سيد أحمد فتح الله |
| ٢٦٣- حركات التحرير الأفريقية | ريتشارد جيبسون | صبرى محمد حسن |
| ٢٦٤- حداثة شكسبير | إسماعيل سراج الدين | نجلاء أبو عجاج |
| ٢٦٥- سأم باريس (شعر) | شارل بودلير | محمد أحمد حمد |
| ٢٦٦- نساء يركضن مع الذئاب | كلاريسا بنكولا | مصطفى محمود محمد |
| ٢٦٧- القلم الجرىء | مجموعة من المؤلفين | البرّاق عبدالهادى رضا |
| ٢٦٨- المصطلح السردى: معجم مصطلحات | جيرالد برنس | عابد خزندار |
| ٢٦٩- المرأة فى أدب نجيب محفوظ | فوزية العشماوى | فوزية العشماوى |
| ٢٧٠- الفن والحياة فى مصر الفرعونية | كليرلا لويت | فاطمة عبدالله محمود |
| ٢٧١- المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ٢) | محمد فؤاد كوبريلى | عبدالله أحمد إبراهيم |
| ٢٧٢- عاش الشباب (رواية) | وانغ مينغ | وحيد السعيد عبدالحميد |
| ٢٧٣- كيف تعد رسالة دكتوراه | أومبرتو إيكو | على إبراهيم منوفى |
| ٢٧٤- اليوم السادس (رواية) | أندريه شديد | حمادة إبراهيم |
| ٢٧٥- الخلود (رواية) | ميلان كونديرا | خالد أبو اليزيد |
| ٢٧٦- الغضب وأحلام السنين (مسرحيات) | جان أنوى وآخرون | إدوار الخراط |
| ٢٧٧- تاريخ الأدب فى إيران (جـ٤) | إدوارد براون | محمد علاء الدين منصور |
| ٢٧٨- المسافر (شعر) | محمد إقبال | يوسف عبدالفتاح فرج |

| | | |
|---|---|---|
| ٣٧٩- ملك في الحديقة (رواية) | سنيل باث | جمال عبدالرحمن |
| ٣٨٠- حديث عن الخسارة | جونتر جراس | شيرين عبدالسلام |
| ٣٨١- أساسيات اللغة | ر. ل. تراسك | رانيا إبراهيم يوسف |
| ٣٨٢- تاريخ طبرستان | بهاء الدين محمد اسفنديار | أحمد محمد نادى |
| ٣٨٣- هدية الحجاز (شعر) | محمد إقبال | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٣٨٤- القصص التي يحكيها الأطفال | سوزان إنجيل | إيزابيل كمال |
| ٣٨٥- مشترى العشق (رواية) | محمد على بهزادراد | يوسف عبدالفتاح فرج |
| ٣٨٦- دفاعاً عن التاريخ الأدبي النسوى | جانيت تود | ريهام حسين إبراهيم |
| ٣٨٧- أغنيات وسوناتات (شعر) | جون دن | بهاء چاهين |
| ٣٨٨- مواعظ سعدى الشيرازى (شعر) | سعدى الشيرازى | محمد علاء الدين منصور |
| ٣٨٩- تفاهم وقصص أخرى | نخبة | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٣٩٠- الأرشيفات والمدن الكبرى | إم. فى. روبرتس | عثمان مصطفى عثمان |
| ٣٩١- الحافلة الليلكية (رواية) | مايف بينشى | منى الدروبى |
| ٣٩٢- مقامات ورسائل أندلسية | فرناندو دى لاجرانجا | عبداللطيف عبدالحليم |
| ٣٩٣- فى قلب الشرق | ندوة لويس ماسينيون | زينب محمود الخضيرى |
| ٣٩٤- القوى الأربع الأساسية فى الكون | بول ديفيز | هاشم أحمد محمد |
| ٣٩٥- آلام سياوش (رواية) | إسماعيل فصيح | سليم عبد الأمير حمدان |
| ٣٩٦- السافاك | تقى نجارى راد | محمود علاوى |
| ٣٩٧- أقدم لك: نيتشه | لورانس جين وكيتى شين | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٣٩٨- أقدم لك: سارتر | فيليب تودى وهوارد ريد | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٣٩٩- أقدم لك: كامى | ديفيد ميروفتش وآلن كوركس | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٠٠- مومو (رواية) | ميشائيل إنده | باهر الجوهرى |
| ٤٠١- أقدم لك: علم الرياضيات | زياودن ساردر وآخرون | ممدوح عبد المنعم |
| ٤٠٢- أقدم لك: ستيفن هوكنج | ج. ب. ماك إيفوى وأوسكار زاريت | ممدوح عبدالمنعم |
| ٤٠٣- ربة المطر والملابس تصنع الناس (روايتان) | تودور شتورم وجوتفرد كولر | عماد حسن بكر |
| ٤٠٤- تعويذة الحسى | ديفيد إبرام | ظبية خميس |
| ٤٠٥- إيزابيل (رواية) | أندريه جيد | حمادة إبراهيم |
| ٤٠٦- المستعربون الإسبان فى القرن ١٩ | مانويلا مانتاناريس | جمال عبد الرحمن |
| ٤٠٧- الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه | مجموعة من المؤلفين | طلعت شاهين |
| ٤٠٨- معجم تاريخ مصر | چوان فوتشركنج | عنان الشهاوى |
| ٤٠٩- انتصار السعادة | برتراند راسل | إلهامى عمارة |
| ٤١٠- خلاصة القرن | كارل بوبر | الزواوى بغورة |
| ٤١١- همس من الماضى | چينيفر أكرمان | أحمد مستجير |
| ٤١٢- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، ج٢) | ليفى بروفنسال | بإشراف: صلاح فضل |
| ٤١٣- أغنيات المنفى (شعر) | ناظم حكمت | محمد البخارى |
| ٤١٤- الجمهورية العالمية للآداب | باسكال كازانوفا | أمل الصبان |
| ٤١٥- صورة كوكب (مسرحية) | فريدريش دورينمات | أحمد كامل عبدالرحيم |
| ٤١٦- مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر | أ. أ. رتشاردز | محمد مصطفى بدوى |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٤١٧- | تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٥) | رينيه ويليك | مجاهد عبدالمنعم مجاهد |
| ٤١٨- | سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية | چين هاثواى | عبد الرحمن الشيخ |
| ٤١٩- | العصر الذهبى للإسكندرية | چون مارلو | نسيم مجلى |
| ٤٢٠- | مكرو ميجاس (قصة فلسفية) | فولتير | الطيب بن رجب |
| ٤٢١- | الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى الأول | روى متحدة | أشرف كيلانى |
| ٤٢٢- | رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ١) | ثلاثة من الرحالة | عبدالله عبدالرازق إبراهيم |
| ٤٢٣- | إسراءات الرجل الطيف | نخبة | وحيد النقاش |
| ٤٢٤- | لوائح الحق ولوامع العشق (شعر) | نور الدين عبدالرحمن الجامى | محمد علاء الدين منصور |
| ٤٢٥- | من طاووس إلى فرح | محمود طلوعى | محمود علاوى |
| ٤٢٦- | الخفافيش وقصص أخرى | نخبة | محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب |
| ٤٢٧- | بانديراس الطاغية (رواية) | باى إنكلان | ثريا شلبى |
| ٤٢٨- | الخزانة الخفية | محمد هوتك بن داود خان | محمد أمان صافى |
| ٤٢٩- | أقدم لك: هيجل | ليود سبنسر وأندزجى كروز | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٣٠- | أقدم لك: كانط | كرستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٣١- | أقدم لك: فوكو | كريس هوروكس وزوران جفتيك | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٣٢- | أقدم لك: ماكيافللى | پاتريك كيرى وأوسكار زاريت | إمام عبدالفتاح إمام. |
| ٤٣٣- | أقدم لك: جويس | ديڤيد نوريس وكارل فلنت | حمدى الجابرى |
| ٤٣٤- | أقدم لك: الرومانسية | دونكان هيث وجودى بورهام | عصام حجازى |
| ٤٣٥- | توجهات ما بعد الحداثة | نيكولاس زربرج | ناجى رشوان |
| ٤٣٦- | تاريخ الفلسفة (مج١) | فردريك كوبلستون | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٣٧- | رحالة هندى فى بلاد الشرق العربى | شبلى النعمانى | جلال الحفناوى |
| ٤٣٨- | بطلات وضحايا | إيمان ضياء الدين بيبرس | عايدة سيف الدولة |
| ٤٣٩- | موت المرابى (رواية) | صدر الدين عينى | محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب |
| ٤٤٠- | قواعد اللهجات العربية الحديثة | كرستن بروستاد | محمد طارق الشرقاوى |
| ٤٤١- | رب الأشياء الصغيرة (رواية) | أرونداتى روى | فخرى لبيب |
| ٤٤٢- | حتشبسوت: المرأة الفرعونية | فوزية أسعد | ماهر جويجاتى |
| ٤٤٣- | اللغة العربية: تاريخها ومستوياتها وتأثيرها | كيس فرستيغ | محمد طارق الشرقاوى |
| ٤٤٤- | أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة | لاوريت سيجورنه | صالح علمانى |
| ٤٤٥- | حول وزن الشعر | پرويز ناتل خانلرى | محمد محمد يونس |
| ٤٤٦- | التحالف الأسود | ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير | أحمد محمود |
| ٤٤٧- | ملحمة السيِّد | تراث شعبى إسبانى | الطاهر أحمد مكى |
| ٤٤٨- | الفلاحون (ميراث الترجمة) | الأب عيروط | محى الدين اللبان ووليم داوود مرقس |
| ٤٤٩- | أقدم لك: الحركة النسوية | نخبة | جمال الجزيرى |
| ٤٥٠- | أقدم لك: ما بعد الحركة النسوية | صوفيا فوكا وريبيكا رايت | جمال الجزيرى |
| ٤٥١- | أقدم لك: الفلسفة الشرقية | ريتشارد أوزبورن وبورن ڤان لون | إمام عبد الفتاح إمام |
| ٤٥٢- | أقدم لك: لينين والثورة الروسية | ريتشارد إبجينانزى وأوسكار زاريت | محيى الدين مزيد |
| ٤٥٣- | القاهرة: إقامة مدينة حديثة | چان لوك أرنو | حليم طوسون وفؤاد الدهان |
| ٤٥٤- | خمسون عاماً من السينما الفرنسية | رينيه بريدال | سوزان خليل |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٤٥٥- | تاريخ الفلسفة الحديثة (مج٥) | فردريك كوبلستون | محمود سيد أحمد |
| ٤٥٦- | لا تنسنى (رواية) | مريم جعفرى | هويدا عزت محمد |
| ٤٥٧- | النساء فى الفكر السياسى الغربى | سوزان مولر أوكين | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٥٨- | الموريسكيون الأندلسيون | مرثيديس غارثيا أرينال | جمال عبد الرحمن |
| ٤٥٩- | نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية | توم تيتنبرج | جلال البنا |
| ٤٦٠- | أقدم لك: الفاشية والنازية | ستوارت هود وليتزا جانستز | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٦١- | أقدم لك: لكان | داريان ليدر وجودى جروفز | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٤٦٢- | طه حسين من الأزهر إلى السوربون | عبدالرشيد الصادق محمودى | عبدالرشيد الصادق محمودى |
| ٤٦٣- | الدولة المارقة | ويليام بلوم | كمال السيد |
| ٤٦٤- | ديمقراطية للقلة | مايكل بارنتى | حصة إبراهيم المنيف |
| ٤٦٥- | قصص اليهود | لويس جنزبيرج | جمال الرفاعى |
| ٤٦٦- | حكايات حب وبطولات فرعونية | ڤيولين فانويك | فاطمة عبد الله |
| ٤٦٧- | التفكير السياسى والنظرة السياسية | ستيفين ديلو | ربيع وهبة |
| ٤٦٨- | روح الفلسفة الحديثة | چوزايا رويس | أحمد الأنصارى |
| ٤٦٩- | جلال الملوك | نصوص حبشية قديمة | مجدى عبدالرازق |
| ٤٧٠- | الأراضى والجودة البيئية | جارى م. بيرزنسكى وآخرون | محمد السيد الننة |
| ٤٧١- | رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ٢) | ثلاثة من الرحالة | عبد الله عبد الرازق إبراهيم |
| ٤٧٢- | دون كيخوتى (القسم الأول) | ميجيل دى ثربانتس سابيدرا | سليمان العطار |
| ٤٧٣- | دون كيخوتى (القسم الثانى) | ميجيل دى ثربانتس سابيدرا | سليمان العطار |
| ٤٧٤- | الأدب والنسوية | بام موريس | سهام عبدالسلام |
| ٤٧٥- | صوت مصر: أم كلثوم | ڤرچينيا دانيلسون | عادل هلال عنانى |
| ٤٧٦- | أرض الحبايب بعيدة: بيرم التونسى | ماريلين بوث | سحر توفيق |
| ٤٧٧- | تاريخ الصين منذ ما قبل التاريخ حتى القرن العشرين | هيلدا هوخام | أشرف كيلانى |
| ٤٧٨- | الصين والولايات المتحدة | ليوشيه شنج و لى شى دونج | عبد العزيز حمدى |
| ٤٧٩- | المقهـــى (مسرحية) | لاو شه | عبد العزيز حمدى |
| ٤٨٠- | تساى ون جى (مسرحية) | كو مو روا | عبد العزيز حمدى |
| ٤٨١- | بردة النبى | روى متحدة | رضوان السيد |
| ٤٨٢- | موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية | روبير چاك تيبو | فاطمة عبد الله |
| ٤٨٣- | النسوية وما بعد النسوية | سارة چامبل | أحمد الشامى |
| ٤٨٤- | جمالية التلقى | هانسن روبيرت ياوس | رشيد بنحدو |
| ٤٨٥- | التوبة (رواية) | نذير أحمد الدهلوى | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٤٨٦- | الذاكرة الحضارية | يان أسمن | عبدالحليم عبدالغنى رجب |
| ٤٨٧- | الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية | رفيع الدين المراد آبادى | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٤٨٨- | الحب الذى كان وقصائد أخرى | نخبة | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٤٨٩- | هُسرل: الفلسفة علمًا دقيقًا | إدموند هُسرل | محمود رجب |
| ٤٩٠- | أسمار الببغاء | محمد قادرى | عبد الوهاب علوب |
| ٤٩١- | نصوص قصصية من روائع الأدب الأفريقى | نخبة | سمير عبد ربه |
| ٤٩٢- | محمد على مؤسس مصر الحديثة | چى فارچيت | محمد رفعت عواد |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٤٩٣- | خطابات إلى طالب الصوتيات | هارولد بالمر | محمد صالح الضالع |
| ٤٩٤- | كتاب الموتى: الخروج فى النهار | نصوص مصرية قديمة | شريف الصيفى |
| ٤٩٥- | اللوبى | إدوارد تيفان | حسن عبد ربه المصرى |
| ٤٩٦- | الحكم والسياسة فى أفريقيا (جـ١) | إكوادو بانولى | مجموعة من المترجمين |
| ٤٩٧- | العلمانية والنوع والدولة فى الشرق الأوسط | نادية العلى | مصطفى رياض |
| ٤٩٨- | النساء والنوع فى الشرق الأوسط الحديث | جوديث تاكر ومارجريت مريودز | أحمد على بدوى |
| ٤٩٩- | تقاطعات: الأمة والمجتمع والنوع | مجموعة من المؤلفين | فيصل بن خضراء |
| ٥٠٠- | فى طفولتى: دراسة فى السيرة الذاتية العربية | تيتز رووكى | طلعت الشايب |
| ٥٠١- | تاريخ النساء فى الغرب (جـ١) | أرثر جولد هامر | سحر فراج |
| ٥٠٢- | أصوات بديلة | مجموعة من المؤلفين | هالة كمال |
| ٥٠٣- | مختارات من الشعر الفارسى الحديث | نخبة من الشعراء | محمد نور الدين عبدالمنعم |
| ٥٠٤- | كتابات أساسية (جـ١) | مارتن هايدجر | إسماعيل المصدق |
| ٥٠٥- | كتابات أساسية (جـ٢) | مارتن هايدجر | إسماعيل المصدق |
| ٥٠٦- | ربما كان قديساً (رواية) | أن تيلر | عبدالحميد فهمى الجمال |
| ٥٠٧- | سيدة الماضى الجميل (مسرحية) | بيتر شيفر | شوقى فهيم |
| ٥٠٨- | المولوية بعد جلال الدين الرومى | عبدالباقى جلبنارلى | عبدالله أحمد إبراهيم |
| ٥٠٩- | الفقر والإحسان فى عصر سلاطين المماليك | أدم صبرة | قاسم عبده قاسم |
| ٥١٠- | الأرملة الماكرة (مسرحية) | كارلو جولدونى | عبدالرازق عيد |
| ٥١١- | كوكب مرقَّع (رواية) | أن تيلر | عبدالحميد فهمى الجمال |
| ٥١٢- | كتابة النقد السينمائى | تيموثى كوريجان | جمال عبد الناصر |
| ٥١٣- | العلم الجسور | تيد أنتون | مصطفى إبراهيم فهمى |
| ٥١٤- | مدخل إلى النظرية الأدبية | جونثان كولر | مصطفى بيومى عبد السلام |
| ٥١٥- | من التقليد إلى ما بعد الحداثة | فدوى مالطى دوجلاس | فدوى مالطى دوجلاس |
| ٥١٦- | إرادة الإنسان فى علاج الإدمان | أرنولد واشنطون ودونا باوندى | صبرى محمد حسن |
| ٥١٧- | نقش على الماء وقصص أخرى | نخبة | سمير عبد الحميد إبراهيم |
| ٥١٨- | استكشاف الأرض والكون | إسحق عظيموف | هاشم أحمد محمد |
| ٥١٩- | محاضرات فى المثالية الحديثة | جوزايا رويس | أحمد الأنصارى |
| ٥٢٠- | الولع الفرنسى بمصر من الحلم إلى المشروع | أحمد يوسف | أمل الصبان |
| ٥٢١- | قاموس تراجم مصر الحديثة | أرثر جولد سميث | عبدالوهاب بكر |
| ٥٢٢- | إسبانيا فى تاريخها | أميركو كاسترو | على إبراهيم منوفى |
| ٥٢٣- | الفن الطليطلى الإسلامى والمدجن | باسيليو بابون مالدونادو | على إبراهيم منوفى |
| ٥٢٤- | الملك لير (مسرحية) | وليم شكسبير | محمد مصطفى بدوى |
| ٥٢٥- | موسم صيد فى بيروت وقصص أخرى | دنيس جونسون | نادية رفعت |
| ٥٢٦- | أقدم لك: السياسة البيئية | ستيفن كرول ووليم رانكين | محيى الدين مزيد |
| ٥٢٧- | أقدم لك: كافكا | ديفيد زين ميروفتس وروبرت كرمب | جمال الجزيرى |
| ٥٢٨- | أقدم لك: تروتسكى والماركسية | طارق على وفِلْ إيفانز | جمال الجزيرى |
| ٥٢٩- | بدائع العلامة إقبال فى شعره الأردى | محمد إقبال | حازم محفوظ |
| ٥٣٠- | مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية | رينيه جينو | عمر الفاروق عمر |

| | | |
|---|---|---|
| ٥٣١- ما الذى حدث فى «حدث» ١١ سبتمبر؟ | جاك دريدا | صفاء فتحى |
| ٥٣٢- المغامر والمستشرق | هنرى لورنس | بشير السباعى |
| ٥٣٣- تعلُّم اللغة الثانية | سوزان جاس | محمد طارق الشرقاوى |
| ٥٣٤- الإسلاميون الجزائريون | سيفرين لابا | حمادة إبراهيم |
| ٥٣٥- مخزن الأسرار (شعر) | نظامى الكنجوى | عبدالعزيز بقوش |
| ٥٣٦- الثقافات وقيم التقدم | صمويل هنتنجتون ولورانس هاريزون | شوقى جلال |
| ٥٣٧- للحب والحرية (شعر) | نخبة | عبدالغفار مكاوى |
| ٥٣٨- النفس والآخر فى قصص يوسف الشارونى | كيت دانيلر | محمد الحديدى |
| ٥٣٩- خمس مسرحيات قصيرة | كاريل تشرشل | محسن مصيلحى |
| ٥٤٠- توجهات بريطانية - شرقية | السير رونالد ستورس | رءوف عباس |
| ٥٤١- هى تتخيل وهلاوس أخرى | خوان خوسيه مياس | مروة رزق |
| ٥٤٢- قصص مختارة من الأدب اليونانى الحديث | نخبة | نعيم عطية |
| ٥٤٣- أقدم لك: السياسة الأمريكية | باتريك بروجان وكريس جرات | وفاء عبدالقادر |
| ٥٤٤- أقدم لك: ميلانى كلاين | روبرت هنشل وآخرون | حمدى الجابرى |
| ٥٤٥- يا له من سباق محموم | فرانسيس كريك | عزت عامر |
| ٥٤٦- ريموس | ت. ب. وايزمان | توفيق على منصور |
| ٥٤٧- أقدم لك: بارت | فيليب تودى وآن كورس | جمال الجزيرى |
| ٥٤٨- أقدم لك: علم الاجتماع | ريتشارد أوزبرن وبورن فان لون | حمدى الجابرى |
| ٥٤٩- أقدم لك: علم العلامات | بول كوبلى وليتاجانز | جمال الجزيرى |
| ٥٥٠- أقدم لك: شكسبير | نيك جروم وبيرو | حمدى الجابرى |
| ٥٥١- الموسيقى والعولمة | سايمون ماندى | سمحة الخولى |
| ٥٥٢- قصص مثالية | ميجيل دى ثربانتس | على عبد الرءوف البمبى |
| ٥٥٣- مدخل للشعر الفرنسى الحديث والمعاصر | دانيال لوفرس | رجاء ياقوت |
| ٥٥٤- مصر فى عهد محمد على | عفاف لطفى السيد مارسوه | عبدالسميع عمر زين الدين |
| ٥٥٥- الإستراتيجية الأمريكية للقرن الحادى والعشرين | أناتولى أوتكين | أنور محمد إبراهيم ومحمد نصرالدين الجبالى |
| ٥٥٦- أقدم لك: جان بودريار | كريس هوروكس وزوران جيفتك | حمدى الجابرى |
| ٥٥٧- أقدم لك: الماركيز دى ساد | ستوارت هود وجراهام كرولى | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٥٥٨- أقدم لك: الدراسات الثقافية | زيودين ساردار وبورين فان لون | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٥٥٩- الماس الزائف (رواية) | تشا تشاجى | عبدالحى أحمد سالم |
| ٥٦٠- صلصلة الجرس (شعر) | محمد إقبال | جلال السعيد الحفناوى |
| ٥٦١- جناح جبريل (شعر) | محمد إقبال | جلال السعيد الحفناوى |
| ٥٦٢- بلايين وبلايين | كارل ساجان | عزت عامر |
| ٥٦٣- ورود الخريف (مسرحية) | خاثينتو بينابينتى | صبرى محمدى التهامى |
| ٥٦٤- عُش الغريب (مسرحية) | خاثينتو بينابينتى | صبرى محمدى التهامى |
| ٥٦٥- الشرق الأوسط المعاصر | ديبورا ج. جيرنر | أحمد عبدالحميد أحمد |
| ٥٦٦- تاريخ أوروبا فى العصور الوسطى | موريس بيشوب | على السيد على |
| ٥٦٧- الوطن المغتصب | مايكل رايس | إبراهيم سلامة إبراهيم |
| ٥٦٨- الأصولى فى الرواية | عبد السلام حيدر | عبد السلام حيدر |

| | | |
|---|---|---|
| ٥٦٩- موقع الثقافة | هومى بابا | ثائر ديب |
| ٥٧٠- دول الخليج الفارسى | سير رويرت هاى | يوسف الشارونى |
| ٥٧١- تاريخ النقد الإسبانى المعاصر | إيميليا دى ثوليتا | السيد عبد الظاهر |
| ٥٧٢- الطب فى زمن الفراعنة | برونو أليوا | كمال السيد |
| ٥٧٣- أقدم لك: فرويد | ريتشارد ابيجنانس وأسكار زارتى | جمال الجزيرى |
| ٥٧٤- مصر القديمة فى عيون الإيرانيين | حسن بيرنيا | علاء الدين السباعى |
| ٥٧٥- الاقتصاد السياسى للعولمة | نجير وودز | أحمد محمود |
| ٥٧٦- فكر ثربانتس | أمريكو كاسترو | ناهد العشرى محمد |
| ٥٧٧- مغامرات بينوكيو | كارلو كولودى | محمد قدرى عمارة |
| ٥٧٨- الجماليات عند كيتس وهنت | أيومى ميزوكوشى | محمد إبراهيم وعصام عبد الرءوف |
| ٥٧٩- أقدم لك: تشومسكى | جون ماهر وجودى جرونز | محيى الدين مزيد |
| ٥٨٠- دائرة المعارف الدولية (مج١) | جون فيزر وبول سيترجز | بإشراف: محمد فتحى عبدالهادى |
| ٥٨١- الحمقى يموتون (رواية) | ماريو بوزو | سليم عبد الأمير حمدان |
| ٥٨٢- مرايا على الذات (رواية) | هوشنك كلشيرى | سليم عبد الأمير حمدان |
| ٥٨٣- الجيران (رواية) | أحمد محمود | سليم عبد الأمير حمدان |
| ٥٨٤- سفر (رواية) | محمود دولت آبادى | سليم عبد الأمير حمدان |
| ٥٨٥- الأمير احتجاب (رواية) | هوشنك كلشيرى | سليم عبد الأمير حمدان |
| ٥٨٦- السينما العربية والأفريقية | ليزبيث مالكموس وروى آرمز | سهام عبد السلام |
| ٥٨٧- تاريخ تطور الفكر الصينى | مجموعة من المؤلفين | عبدالعزيز حمدى |
| ٥٨٨- أمنحوتپ الثالث | أنييس كابرول | ماهر جويجاتى |
| ٥٨٩- تمبكت العجيبة | فيلكس ديبوا | عبدالله عبدالرازق إبراهيم |
| ٥٩٠- أساطير من الموروثات الشعبية الفنلندية | نخبة | محمود مهدى عبدالله |
| ٥٩١- الشاعر والمفكر | هوراتيوس | على عبدالتواب على وصلاح رمضان السيد |
| ٥٩٢- الثورة المصرية (جـ١) | محمد صبرى السوربونى | مجدى عبدالحافظ وعلى كورخان |
| ٥٩٣- قصائد ساخرة | بول ڤاليرى | بكر الحلو |
| ٥٩٤- القلب السمين (قصة أطفال) | سوزانا تامارو | أمانى فوزى |
| ٥٩٥- الحكم والسياسة فى أفريقيا (جـ٢) | إكوانو بانولى | مجموعة من المترجمين |
| ٥٩٦- الصحة العقلية فى العالم | روبرت ديجارليه وآخرون | إيهاب عبدالرحيم محمد |
| ٥٩٧- مسلمو غرناطة | خوليو كاروباروخا | جمال عبدالرحمن |
| ٥٩٨- مصر وكنعان وإسرائيل | دونالد ريدفورد | بيومى على قنديل |
| ٥٩٩- فلسفة الشرق | هوبلد هورين | محمود علاوى |
| ٦٠٠- الإسلام فى التاريخ | برنارد لويس | مدحت طه |
| ٦٠١- التسوية والمواطنة | ريان فوت | أيمن بكر وسمر الشيشكلى |
| ٦٠٢- ليوتار: نحو فلسفة ما بعد حداثية | چيمس وليامز | إيمان عبدالعزيز |
| ٦٠٣- النقد الثقافى | آرثر أيزابرجر | وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسى |
| ٦٠٤- الكوارث الطبيعية (مج١) | پاتريك ل. أبوت | توفيق على منصور |
| ٦٠٥- مخاطر كوكبنا المضطرب | إرنست زيبروسكى (الصغير) | مصطفى إبراهيم فهمى |
| ٦٠٦- قصة البردى اليونانى فى مصر | ريتشارد هاريس | محمود إبراهيم السعدنى |

| | | |
|---|---|---|
| ٦٠٧- قلب الجزيرة العربية (جـ١) | هاري سينت فيلبي | صبري محمد حسن |
| ٦٠٨- قلب الجزيرة العربية (جـ٢) | هاري سينت فيلبي | صبري محمد حسن |
| ٦٠٩- الانتخاب الثقافي | أجنر فوج | شوقي جلال |
| ٦١٠- العمارة المدجنة | رفائيل لويث جوثمان | علي إبراهيم منوفي |
| ٦١١- النقد والأيديولوجية | تيري إيجلتون | فخري صالح |
| ٦١٢- رسالة النفسية | فضل الله بن حامد الحسيني | محمد محمد يونس |
| ٦١٣- السياحة والسياسة | كولن مايكل هول | محمد فريد حجاب |
| ٦١٤- بيت الأقصر الكبير( رواية) | فوزية أسعد | منى قطان |
| ٦١٥- عرض الأحداث التي وقعت في بغداد من ١٩٩٧ إلى ١٩٩٩ | أليس بسيريني | محمد رفعت عواد |
| ٦١٦- أساطير بيضاء | روبرت يانج | أحمد محمود |
| ٦١٧- الفولكلور والبحر | هوراس بيك | أحمد محمود |
| ٦١٨- نحو مفهوم لاقتصاديات الصحة | تشارلز فيلبس | جلال البنا |
| ٦١٩- مفاتيح أورشليم القدس | ريمون استانبولي | عايدة الباجوري |
| ٦٢٠- السلام الصليبي | توماش ماستناك | بشير السباعي |
| ٦٢١- رباعيات الخيام (ميراث الترجمة) | عمر الخيام | محمد السباعي |
| ٦٢٢- أشعار من عالم اسمه الصين | آي تشينغ | أمير نبيه وعبدالرحمن حجازي |
| ٦٢٣- نوادر جحا الإيراني | سعيد قانعي | يوسف عبدالفتاح |
| ٦٢٤- شعر المرأة الأفريقية | نخبة | غادة الحلواني |
| ٦٢٥- الجرح السري | چان چينيه | محمد برادة |
| ٦٢٦- مختارات شعرية مترجمة (جـ٢) | نخبة | توفيق علي منصور |
| ٦٢٧- حكايات إيرانية | نخبة | عبدالوهاب علوب |
| ٦٢٨- أصل الأنواع | تشارلس داروين | مجدي محمود المليجي |
| ٦٢٩- قرن آخر من الهيمنة الأمريكية | نيقولاس جويات | عزة الخميسي |
| ٦٣٠- سيرتي الذاتية | أحمد بللو | صبري محمد حسن |
| ٦٣١- مختارات من الشعر الأفريقي المعاصر | نخبة | بإشراف: حسن طلب |
| ٦٣٢- المسلمون واليهود في مملكة فالنسيا | دولورس برامون | رانيا محمد |
| ٦٣٣- الحب وفنونه (شعر) | نخبة | حمادة إبراهيم |
| ٦٣٤- مكتبة الإسكندرية | روي ماكلويد وإسماعيل سراج الدين | مصطفى البهنساوي |
| ٦٣٥- التثبيت والتكيف في مصر | جودة عبد الخالق | سمير كريم |
| ٦٣٦- حج يولندة | جناب شهاب الدين | سامية محمد جلال |
| ٦٣٧- مصر الخديوية | ف. روبرت هنتر | بدر الرفاعي |
| ٦٣٨- الديمقراطية والشعر | روبرت بن وارين | فؤاد عبد المطلب |
| ٦٣٩- فندق الأرق (شعر) | تشارلز سيميك | أحمد شافعي |
| ٦٤٠- الكسياد | الأميرة أناكومنينا | حسن حبشي |
| ٦٤١- برتراند رسل (مختارات) | برتراند رسل | محمد قدري عمارة |
| ٦٤٢- أقدم لك: داروين والتطور | جوناثان ميلر وبورين فان لون | ممدوح عبد المنعم |
| ٦٤٣- سفرنامه حجاز (شعر) | عبد الماجد الدريابادي | سمير عبدالحميد إبراهيم |
| ٦٤٤- الطوم عند المسلمين | هوارد د.تيرنر | فتح الله الشيخ |

| | | |
|---|---|---|
| ٦٤٥- السياسة الخارجية الأمريكية ومصادرها الداخلية | تشارلز كجلى ويوجين ويتكوف | عبد الوهاب علوب |
| ٦٤٦- قصة الثورة الإيرانية | سيهر ذبيح | عبد الوهاب علوب |
| ٦٤٧- رسائل من مصر | چون نينيه | فتحى العشرى |
| ٦٤٨- بورخيس | بياتريث سارلو | خليل كلفت |
| ٦٤٩- الخوف وقصص خرافية أخرى | چى دى موپاسان | سحر يوسف |
| ٦٥٠- الدولة والسلطة والسياسة فى الشرق الأوسط | روچر أوين | عبد الوهاب علوب |
| ٦٥١- ديليسبس الذى لا نعرفه | وثائق قديمة | أمل الصبان |
| ٦٥٢- آلهة مصر القديمة | كلود تروينكر | حسن نصر الدين |
| ٦٥٣- مدرسة الطغاة (مسرحية) | إيريش كستنر | سمير جريس |
| ٦٥٤- أساطير شعبية من أوزبكستان (جـ١) | نصوص قديمة | عبد الرحمن الخميسى |
| ٦٥٥- أساطير وآلهة | إيزابيل فرانكو | حليم طوسون ومحمود ماهر طه |
| ٦٥٦- خبز الشعب والأرض الحمراء (مسرحيتان) | ألفونسو ساسترى | ممدوح البستاوى |
| ٦٥٧- محاكم التفتيش والموريسكيون | مرثيديس غارثيا أرينال | خالد عباس |
| ٦٥٨- حوارات مع خوان رامون خيمينيث | خوان رامون خيمينيث | صبرى التهامى |
| ٦٥٩- قصائد من إسبانيا وأمريكا اللاتينية | نخبة | عبداللطيف عبدالحليم |
| ٦٦٠- نافذة على أحدث العلوم | ريتشارد فايفيلد | هاشم أحمد محمد |
| ٦٦١- روائع أندلسية إسلامية | نخبة | صبرى التهامى |
| ٦٦٢- رحلة إلى الجذور | داسو سالدييار | صبرى التهامى |
| ٦٦٣- امرأة عادية | ليوسيل كليفتون | أحمد شافعى |
| ٦٦٤- الرجل على الشاشة | ستيفن كوهان وإنا راى هارك | عصام زكريا |
| ٦٦٥- عوالم أخرى | پول دافيز | هاشم أحمد محمد |
| ٦٦٦- تطور الصورة الشعرية عند شكسبير | وولفجانج اتش كليمن | جمال عبد الناصر ومدحت الجيار وجمال جاد الرب |
| ٦٦٧- الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربى | ألفن جولدنر | على ليلة |
| ٦٦٨- ثقافات العولمة | فريدريك چيمسون وماساو ميوشى | ليلى الجبالى |
| ٦٦٩- ثلاث مسرحيات | وول شوينكا | نسيم مجلى |
| ٦٧٠- أشعار جوستاف أدولفو | جوستاف أدولفو بكر | ماهر البطوطى |
| ٦٧١- قل لى كم مضى على رحيل القطار؟ | چيمس بولدوين | على عبدالأمير صالح |
| ٦٧٢- مختارات من الشعر الفرنسى للأطفال | نخبة | إبتهال سالم |
| ٦٧٣- ضرب الكليم (شعر) | محمد إقبال | جلال الحفناوى |
| ٦٧٤- ديوان الإمام الخمينى | آية الله العظمى الخمينى | محمد علاء الدين منصور |
| ٦٧٥- أثينا السوداء (جـ٢، مج١) | مارتن برنال | بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى |
| ٦٧٦- أثينا السوداء (جـ٢، مج٢) | مارتن برنال | بإشراف: محمود إبراهيم السعدنى |
| ٦٧٧- تاريخ الأدب فى إيران (جـ١ ، مج١) | إدوارد جرانفيل براون | أحمد كمال الدين حلمى |
| ٦٧٨- تاريخ الأدب فى إيران (جـ١ ، مج٢) | إدوارد جرانفيل براون | أحمد كمال الدين حلمى |
| ٦٧٩- مختارات شعرية مترجمة (جـ٢) | وليام شكسبير | توفيق على منصور |
| ٦٨٠- المدينة الفاضلة (ميراث الترجمة) | كارل ل. بيكر | محمد شفيق غربال |
| ٦٨١- هل يوجد نص فى هذا الفصل؟ | ستانلى فش | أحمد الشيمى |
| ٦٨٢- نجوم حظر التجوال الجديد (رواية) | بن أوكرى | صبرى محمد حسن |

| | | |
|---|---|---|
| ٦٨٣- سكين واحد لكل رجل (رواية) | تى. م. ألوكو | صبرى محمد حسن |
| ٦٨٤- الأعمال القصصية الكاملة (أنا كندا) (جـ١) | أوراثيو كيروجا | رزق أحمد بهنسى |
| ٦٨٥- الأعمال القصصية الكاملة (الصحراء) (جـ٢) | أوراثيو كيروجا | رزق أحمد بهنسى |
| ٦٨٦- امرأة محاربة (رواية) | ماكسين هونج كنجستون | سحر توفيق |
| ٦٨٧- محبوبة (رواية) | فتانة حاج سيد جوادى | ماجدة العنانى |
| ٦٨٨- الانفجارات الثلاثة العظمى | فيليب م. دوبر وريتشارد أ. موار | فتح الله الشيخ وأحمد السماحى |
| ٦٨٩- الملف (مسرحية) | تادووش روجيفيتش | هناء عبد الفتاح |
| ٦٩٠- محاكم التفتيش فى فرنسا | (مختارات) | رمسيس عوض |
| ٦٩١- ألبرت أينشتين: حياته وغرامياته | (مختارات) | رمسيس عوض |
| ٦٩٢- أقدم لك: الوجودية | ريتشارد أبيجانسي وأوسكار زاريت | حمدى الجابرى |
| ٦٩٣- أقدم لك: القتل الجماعى (المحرقة) | حاثيم برشيت وآخرون | جمال الجزيرى |
| ٦٩٤- أقدم لك: دريدا | چيف كولينز وبيل مايبلين | حمدى الجابرى |
| ٦٩٥- أقدم لك: رسل | ديف روبنسون وجودى جروف | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٦٩٦- أقدم لك: روسو | ديف روبنسون وأوسكار زاريت | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٦٩٧- أقدم لك: أرسطو | روبرت ودفين وجودى جروفس | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٦٩٨- أقدم لك: عصر التنوير | ليود سبنسر وأندرزيجى كروز | إمام عبدالفتاح إمام |
| ٦٩٩- أقدم لك: التحليل النفسى | إيفان وارد وأوسكار زارايت | جمال الجزيرى |
| ٧٠٠- الكاتب وواقعه | ماريو بارجاس يوسا | بسمة عبدالرحمن |
| ٧٠١- الذاكرة والحداثة | وليم رود فيفيان | منى البرنس |
| ٧٠٢- مدونة چوستنيان فى الفقه الرومانى (ميراث الترجمة) | چوستنيان | عبد العزيز فهمى |
| ٧٠٣- تاريخ الأدب فى إيران (جـ٢) | إدوارد جرانفيل براون | أمين الشواربى |
| ٧٠٤- فيه ما فيه | مولانا جلال الدين الرومى | محمد علاء الدين منصور وآخرون |
| ٧٠٥- فضل الأنام من رسائل حجة الإسلام | الإمام الغزالى | عبدالحميد مدكور |
| ٧٠٦- الشفرة الوراثية وكتاب التحولات | چونسون ف. يان | عزت عامر |
| ٧٠٧- أقدم لك: ڤالتر بنيامين | هوارد كاليجل وآخرون | وفاء عبدالقادر |
| ٧٠٨- فراعنة من؟ | دونالد مالكولم ريد | رءوف عباس |
| ٧٠٩- معنى الحياة | ألفريد أدلر | عادل نجيب بشرى |
| ٧١٠- الأطفال والتكنولوچيا والثقافة | إيان هاتشباى وجوموران - إليس | دعاء محمد الخطيب |
| ٧١١- درة التاج | ميرزا محمد هادى رسوا | هناء عبد الفتاح |
| ٧١٢- الإلياذة (جـ١) (ميراث الترجمة) | هوميروس | سليمان البستانى |
| ٧١٣- الإلياذة (جـ٢) (ميراث الترجمة) | هوميروس | سليمان البستانى |
| ٧١٤- حديث القلوب (ميراث الترجمة) | لامنيه | حنا صاوه |
| ٧١٥- سر تقدم الإنكليز السكسونيين (ميراث الترجمة) | إدمون ديمولان | أحمد فتحى زغلول |
| ٧١٦- جامعة كل المعارف (جـ٢) | مجموعة من المؤلفين | نخبة من المترجمين |
| ٧١٧- جامعة كل المعارف (جـ٣) | مجموعة من المؤلفين | نخبة من المترجمين |
| ٧١٨- جامعة كل المعارف (جـ٥) | مجموعة من المؤلفين | نخبة من المترجمين |
| ٧١٩- مسرح الأطفال: فلسفة وطريقة | م. جولدبرج | جميلة كامل |
| ٧٢٠- مداخل إلى البحث فى تعلم اللغة الثانية | دونام چونسون | على شعبان وأحمد الخطيب |

٧٢١- فلسفة المتكلمين في الإسلام (مج١) هـ. أ. ولفسون مصطفى لبيب عبد الغني
٧٢٢- الصفيحة وقصص أخرى يشار كمال الصفصافي أحمد القطوري
٧٢٣- تحديات ما بعد الصهيونية إفرايم نيمني أحمد ثابت
٧٢٤- اليسار الفرويدي پول روبنسون عبده الريس
٧٢٥- الاضطراب النفسي چون فيتكس مي مقلد
٧٢٦- الموريسكيون في المغرب غييرمو غوثاليبس بوستو مروة محمد إبراهيم
٧٢٧- حلم البحر (رواية) باچين وحيد السعيد
٧٢٨- العولمة: تدمير العمالة والنمو موريس آليه أميرة جمعة
٧٢٩- الثورة الإسلامية في إيران صادق زيباكلام هويدا عزت
٧٣٠- حكايات من السهول الأفريقية آن جاتي عزت عامر
٧٣١- النوع: الذكر والأنثى بين التميز والاختلاف مجموعة من المؤلفين محمد قدري عمارة
٧٣٢- قصص بسيطة (رواية) إنجو شولتسه سمير جريس
٧٣٣- مأساة عطيل (مسرحية) وليم شيكسبير محمد مصطفى بدوي
٧٣٤- بونابرت في الشرق الإسلامي أحمد يوسف أمل الصبان
٧٣٥- فن السيرة في العربية مايكل كوبرسون محمود محمد مكي
٧٣٦- التاريخ الشعبي للولايات المتحدة (جـ١) هوارد زن شعبان مكاوي
٧٣٧- الكوارث الطبيعية (مج٢) پاتريك ل. آبوت توفيق علي منصور
٧٣٨- دمشق من عصر ما قبل التاريخ إلى الدولة المملوكية چيرار دي چورچ محمد عواد
٧٣٩- دمشق من الإمبراطورية العثمانية حتى الوقت الحاضر چيرار دي چورچ محمد عواد
٧٤٠- خطابات السلطة باري هندس مرفت ياقوت
٧٤١- الإسلام وأزمة العصر برنارد لويس أحمد هيكل
٧٤٢- أرض حارة خوسيه لاكوادرا رزق بهنسي
٧٤٣- الثقافة: منظور دارويني روبرت أونجر شوقي جلال
٧٤٤- ديوان الأسرار والرموز (شعر) محمد إقبال سمير عبد الحميد
٧٤٥- المآثر السلطانية بيك الدنبلي محمد أبو زيد
٧٤٦- تاريخ التحليل الاقتصادي (مج١) چوزيف أ. شومبيتر حسن النعيمي
٧٤٧- الاستعارة في لغة السينما تريڤور وايتوك إيمان عبد العزيز
٧٤٨- تدمير النظام العالمي فرانسيس بويل سمير كريم
٧٤٩- إيكولوچيا لغات العالم ل.ج. كالڤيه باتسي جمال الدين
٧٥٠- الإلياذة هوميروس بإشراف: أحمد عتمان
٧٥١- الإسراء والمعراج في تراث الشعر الفارسي نخبة علاء السباعي
٧٥٢- ألمانيا بين عقدة الذنب والخوف جمال قارصلي نمر عاروري
٧٥٣- التنمية والقيم إسماعيل سراج الدين وآخرون محسن يوسف
٧٥٤- الشرق والغرب أنّا ماري شيمل عبدالسلام حيدر
٧٥٥- تاريخ الشعر الإسباني خلال القرن العشرين أندرو ب. ديبكي علي إبراهيم منوفي
٧٥٦- ذات العيون الساحرة إنريكي خاردييل بونثيلا خالد محمد عباس
٧٥٧- تجارة مكة پاتريشيا كرون آمال الروبي
٧٥٨- الإحساس بالعولمة بروس روبنز عاطف عبدالحميد

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٧٥٩- | النثر الأردى | مولوى سيد محمد | جلال الحفناوى |
| ٧٦٠- | الدين والتصور الشعبى للكون | السيد الأسود | السيد الأسود |
| ٧٦١- | جيوب مثقلة بالحجارة (رواية) | فيرچينيا وولف | فاطمة ناعوت |
| ٧٦٢- | المسلم عدواً و صديقاً | ماريا سوليداد | عبدالعال صالح |
| ٧٦٣- | الحياة فى مصر | أنريكو بيا | نجوى عمر |
| ٧٦٤- | ديوان غالب الدهلوى (شعر غزل) | غالب الدهلوى | حازم محفوظ |
| ٧٦٥- | ديوان خواجه الدهلوى (شعر تصوف) | خواجه مير درد الدهلوى | حازم محفوظ |
| ٧٦٦- | الشرق المتخيل | تييرى هنتش | غازى برو وخليل أحمد خليل |
| ٧٦٧- | الغرب المتخيل | نسيب سمير الحسينى | غازى برو |
| ٧٦٨- | حوار الثقافات | محمود فهمى حجازى | محمود فهمى حجازى |
| ٧٦٩- | أنباء أحياء | فريدريك هتمان | رندا النشار وضياء زاهر |
| ٧٧٠- | السيدة بيرفيكتا | بينيتو بيريث جالدوس | صبرى التهامى |
| ٧٧١- | السيد سيجوندو سومبرا | ريكاردو جويرالديس | صبرى التهامى |
| ٧٧٢- | بريخت ما بعد الحداثة | إليزابيث رايت | محسن مصيلحى |
| ٧٧٣- | دائرة المعارف الدولية (جـ٢) | چون فيزر وپول ستيرجز | بإشراف: محمد فتحى عبدالهادى |
| ٧٧٤- | الديموقراطية الأمريكية: التاريخ والمرتكزات | مجموعة من المؤلفين | حسن عبد ربه المصرى |
| ٧٧٥- | مرآة العروس | نذير أحمد الدهلوى | جلال الحفناوى |
| ٧٧٦- | منظومة مصيبت نامه (مج١) | فريد الدين العطار | محمد محمد يونس |
| ٧٧٧- | الانفجار الأعظم | چيمس إ. ليدسى | عزت عامر |
| ٧٧٨- | صفوة المديح | مولانا محمد أحمد ورضا القادرى | حازم محفوظ |
| ٧٧٩- | خيوط العنكبوت وقصص أخرى | نخبة | سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة تاكاهاشى |
| ٧٨٠- | من أدب الرسائل الهندية حجاز ١٩٣٠ | غلام رسول مهر | سمير عبد الحميد إبراهيم |
| ٧٨١- | الطريق إلى بكين | هدى بدران | نبيلة بدران |
| ٧٨٢- | المسرح المسكون | مارڤن كارلسون | جمال عبد المقصود |
| ٧٨٣- | العولمة والرعاية الإنسانية | ڤيك چورج وپول ويلدنج | طلعت السروجى |
| ٧٨٤- | الإساءة للطفل | ديڤيد أ. وولف | جمعة سيد يوسف |
| ٧٨٥- | تأملات عن تطور ذكاء الإنسان | كارل ساجان | سمير حنا صادق |
| ٧٨٦- | المذنبة (رواية) | مارجريت أتوود | سحر توفيق |
| ٧٨٧- | العودة من فلسطين | جوزيه بوفيه | إيناس صادق |
| ٧٨٨- | سر الأهرامات | ميروسلاف ڤرنر | خالد أبو اليزيد البلتاجى |
| ٧٨٩- | الانتظار (رواية) | هاچين | منى الدروبى |
| ٧٩٠- | الفرانكفونية العربية | مونيك بونتو | جيهان العيسوى |
| ٧٩١- | التطور ومعامل التطور فى مصر القديمة | محمد الشيمى | ماهر جويجاتى |
| ٧٩٢- | دراسات حول القصص القصيرة إدريس ومحفوظ | منى ميخائيل | منى إبراهيم |
| ٧٩٣- | ثلاث رؤى للمستقبل | چون جريڤيس | رءوف وصفى |
| ٧٩٤- | التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (جـ٢) | هوارد زن | شعبان مكاوى |
| ٧٩٥- | مختارات من الشعر الإسبانى (جـ١) | نخبة | على عبد الرءوف البمبى |
| ٧٩٦- | آفاق جديدة فى دراسة اللغة والذهن | نعوم تشومسكى | حمزة المزينى |

| | | |
|---|---|---|
| ٧٩٧- الرؤية فى ليلة معتمة (شعر) | نخبة | طلعت شاهين |
| ٧٩٨- الإرشاد النفسى للأطفال | كاترين جيلدرد ودافيد جيلدرد | سميرة أبو الحسن |
| ٧٩٩- سلم السنوات | أن تيلر | عبد الحميد فهمى الجمال |
| ٨٠٠- قضايا فى علم اللغة التطبيقى | ميشيل ماكارثى | عبد الجواد توفيق |
| ٨٠١- نحو مستقبل أفضل | تقرير دولى | بإشراف: محسن يوسف |
| ٨٠٢- مسلمو غرناطة فى الآداب الأوروبية | ماريا سوليداد | شرين محمود الرفاعى |
| ٨٠٣- التغيير والتنمية فى القرن العشرين | توماس باترسون | عزة الخميسى |
| ٨٠٤- سوسيولوجيا الدين | دانييل هيرفيه-ليجيه وجان بول ويلام | درويش الحلوجى |
| ٨٠٥- من لا عزاء لهم (رواية) | كازو إيشيجورو | طاهر البربرى |
| ٨٠٦- الطبقة العليا المصرية | ماجدة بركة | محمود ماجد |
| ٨٠٧- يحى حقى: تشريح مفكر مصرى | ميريام كوك | خيرى دومة |
| ٨٠٨- الشرق الأوسط والولايات المتحدة | ديفيد دابليو ليش | أحمد محمود |
| ٨٠٩- تاريخ الفلسفة السياسية (جـ١) | ليو شتراوس وجوزيف كروبسى | محمود سيد أحمد |
| ٨١٠- تاريخ الفلسفة السياسية (جـ٢) | ليو شتراوس وجوزيف كروبسى | محمود سيد أحمد |
| ٨١١- تاريخ التحليل الاقتصادى (مج٢) | جوزيف أ.شومبيتر | حسن النعيمى |
| ٨١٢- تأمل العالم: الصورة والأسلوب فى الحياة الاجتماعية | ميشيل مافيزولى | فريد الزاهى |
| ٨١٣- لم أخرج من ليلى (رواية) | آنى إرنو | نورا أمين |
| ٨١٤- الحياة اليومية فى مصر الرومانية | نافتالى لويس | آمال الروبى |
| ٨١٥- فلسفة المتكلمين (مج٢) | هـ. أ. ولفسون | مصطفى لبيب عبدالغنى |
| ٨١٦- العدو الأمريكى | فيليب روجيه | بدر الدين عرودكى |
| ٨١٧- مائدة أفلاطون: كلام فى الحب | أفلاطون | محمد لطفى جمعة |
| ٨١٨- الصرفيون والتجار فى القرن ١٨ (جـ١) | أندريه ريمون | ناصر أحمد وباتسى جمال الدين |
| ٨١٩- الصرفيون والتجار فى القرن ١٨ (جـ٢) | أندريه ريمون | ناصر أحمد وباتسى جمال الدين |
| ٨٢٠- هملت (مسرحية) (ميراث الترجمة) | وليم شكسبير | طانيوس أفندى |
| ٨٢١- هفت بيكر (شعر) | نور الدين عبد الرحمن الجامى | عبد العزيز بقوش |
| ٨٢٢- فن الرباعى (شعر) | نخبة | محمد نور الدين عبد المنعم |
| ٨٢٣- وجه أمريكا الأسود (شعر) | نخبة | أحمد شافعى |
| ٨٢٤- لغة الدراما | دافيد برتش | ربيع مفتاح |
| ٨٢٥- عصر النهضة فى إيطاليا (جـ١) (ميراث الترجمة) | ياكوب بوركهارت | عبد العزيز توفيق جاويد |
| ٨٢٦- عصر النهضة فى إيطاليا (جـ١) (ميراث الترجمة) | ياكوب بوركهارت | عبد العزيز توفيق جاويد |
| ٨٢٧- لغز سلوك: البدو والمستوطنون والذين يقتسمون السلطات | دونالد پ كول وثريا تركى | محمد على فرج |
| ٨٢٨- النظرية النسبية (ميراث الترجمة) | ألبرت أينشتين | رمسيس شحاتة |
| ٨٢٩- مناظرة حول الإسلام والعلم | إرنست رينان وجمال الدين الأفغانى | مجدى عبد الحافظ |
| ٨٣٠- رق العشق | حسن كريم بور | محمد علاء الدين منصور |
| ٨٣١- تطور علم الطبيعة (ميراث الترجمة) | ألبرت أينشتين وليوپولد إنفلد | محمد النادى وعطية عاشور |
| ٨٣٢- تاريخ التحليل الاقتصادى (جـ٣) | جوزيف أ.شومبيتر | حسن النعيمى |
| ٨٣٣- الفلسفة الألمانية | فرنر شميدرس | محسن الدمرداش |
| ٨٣٤- كنز الشعر | ذبيح الله صفا | محمد علاء الدين منصور |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٨٣٥- | تشيخوف: حياة فى صور | بيتر أوربان | علاء عزمى |
| ٨٣٦- | بين الإسلام والغرب | مرثيس ڤارثيا | ممدوح البستاوى |
| ٨٣٧- | مناكب فى المصيدة | ناتاليا فيكو | على فهمى عبدالسلام |
| ٨٣٨- | فى تفسير مذهب بوش ومقالات أخرى | نعوم تشومسكى | لبنى صبرى |
| ٨٣٩- | أقدم لك: النظرية النقدية | ستيوارت سين وبورين ڤان لون | جمال الجزيرى |
| ٨٤٠- | الخواتم الثلاثة | جوتهولد ليسينج | فوزية حسن |
| ٨٤١- | هملت: أمير الدانمارك | وليم شكسبير | محمد مصطفى بدوى |
| ٨٤٢- | منظومة مصيبت نامه (مج٢) | فريد الدين العطار | محمد محمد يونس |
| ٨٤٣- | من روائع القصيد الفارسى | نخبة | محمد علاء الدين منصور |
| ٨٤٤- | دراسات فى الفقر والعولمة | كريمة كريم | سمير كريم |
| ٨٤٥- | غياب السلام | نيكولاس جويات | طلعت الشايب |
| ٨٤٦- | الطبيعة البشرية | ألفريد أدلر | عادل نجيب بشرى |
| ٨٤٧- | الحياة بعد الرأسمالية | مايكل ألبرت | أحمد محمود |
| ٨٤٨- | تاريخ الدولة العربية (ميراث الترجمة) | يوليوس فلهاوزن | عبد الهادى أبو ريدة |
| ٨٤٩- | سونيتات شكسبير | وليم شكسبير | بدر توفيق |
| ٨٥٠- | الخيال، الأسلوب، الحداثة | مقالات مختارة | جابر عصفور |
| ٨٥١- | الطب التجريبى (ميراث الترجمة) | كلود برنار | يوسف مراد |
| ٨٥٢- | العلم والحقيقة | ريتشارد دوكنز | مصطفى إبراهيم فهمى |
| ٨٥٣- | العمارة فى الأندلس: عمارة المدن والحصون (مج١) | باسيليو بابون مالدونادو | على إبراهيم منوفى |
| ٨٥٤- | العمارة فى الأندلس: عمارة المدن والحصون (مج٢) | باسيليو بابون مالدونادو | على إبراهيم منوفى |
| ٨٥٥- | فهم الاستعارة فى الأدب | چيرارد ستيم | محمد أحمد حمد |
| ٨٥٦- | القضية الموريسكية من وجهة نظر أخرى | فرانثيسكو ماركيث يانو بيانويا | عائشة سويلم |
| ٨٥٧- | نادجا (رواية) | أندريه بريتون | كامل عويد العامرى |
| ٨٥٨- | جوهر الترجمة: عبور الحدود الثقافية | ثيو هرمانز | بيومى قنديل |
| ٨٥٩- | السياسة فى الشرق القديم | إيف شيمل | مصطفى ماهر |
| ٨٦٠- | مصر وأوروبا | ڤان بملن | عادل صبحى تكلا |
| ٨٦١- | الإسلام والمسلمون فى أمريكا | چين سميث | محمد الخولى |
| ٨٦٢- | ببغاء الكاكادو | أرتور شنيتسلر | محسن الدمرداش |
| ٨٦٣- | لقاء بالشعراء | على أكبر دلفى | محمد علاء الدين منصور |
| ٨٦٤- | أوراق فلسطينية | دورين إنجرامز | عبد الرحيم الرفاعى |
| ٨٦٥- | فكرة الثقافة | تيرى إيجلتون | شوقى جلال |
| ٨٦٦- | رسائل خمس فى الآفاق والأنفس | مجموعة من المؤلفين | محمد علاء الدين منصور |
| ٨٦٧- | المهمة الاستوائية (رواية) | ديڤيد مايلو | صبرى محمد حسن |
| ٨٦٨- | الشعر الفارسى المعاصر | ساعد باقرى ومحمد رضا محمدى | محمد علاء الدين منصور |
| ٨٦٩- | تطور الثقافة | روبن دونبار وآخرون | شوقى جلال |
| ٨٧٠- | عشر مسرحيات (جـ١) | نخبة | حمادة إبراهيم |
| ٨٧١- | عشر مسرحيات (جـ٢) | نخبة | حمادة إبراهيم |
| ٨٧٢- | كتاب الطاو | لاوتسو | محسن فرجانى |

٨٧٣- معلمون لمدارس المستقبل  تقرير صادر عن اليونسكو  بهاء شاهين
٨٧٤- النهر الخالد (مج١)  جاويد إقبال  ظهور أحمد
٨٧٥- النهر الخالد (مج٢)  جاويد إقبال  ظهور أحمد
٨٧٦- دراسات في الموسيقى الشرقية (جـ١)  هنري جورج فارمر  أماني المنياوي
٨٧٧- أدب الجدل والدفاع في العربية  موريتس شتينشنيدر  صلاح محجوب
٨٧٨- ترحال في صحراء الجزيرة العربية (جـ١، مجـ١)  تشارلز دوتي  صبري محمد حسن
٨٧٩- ترحال في صحراء الجزيرة العربية (جـ١، مجـ٢)  تشارلز دوتي  صبري محمد حسن
٨٨٠- الواحات المفقودة  أحمد حسنين بك  عبد الرحمن حجازي وأمير نبيه
٨٨١- المستنيرون : خدمة وخيانة  جلال آل أحمد  سلوى غباس
٨٨٢- أغاني شيراز (جـ١) (ميراث الترجمة)  حافظ الشيرازي  إبراهيم الشواربي
٨٨٣- أغاني شيراز (جـ٢) (ميراث الترجمة)  حافظ الشيرازي  إبراهيم الشواربي
٨٨٤- تعلم الأطفال الصغار  باربرا تيزار ومارتن هيوز  محمد رشدي سالم
٨٨٥- روح الإرهاب  جان بودريار  بدر عروبكي
٨٨٦- الترجمة والإمبراطورية  دوجلاس روبنسون  ثائر ديب
٨٨٧- غزليات سعدي (شعر)  سعدي الشيرازي  محمد علاء الدين منصور
٨٨٨- أزهار مسلك الليل (رواية)  مريم جعفري  هويدا عزت
٨٨٩- سارتورس (ميراث الترجمة)  وليم فوكنر  ميخائيل رومان
٨٩٠- منتخبات أشعار فراغي  مخدومقلي فراغي  الصفصافي أحمد القطوري
٨٩١- مفاوضات مع الموتى  مارجريت آتوود  عزة مازن
٨٩٢- تاريخ المسيحية الشرقية  عزيز سوريال عطية  إسحاق عبيد
٨٩٣- عبادة الإنسان الحر  برتراند راسل  محمد قدري عمارة
٨٩٤- الطريق إلى مكة  محمد أسد  رفعت السيد على
٨٩٥- وادي الفوضى (رواية)  فريدريش دورينمات  يسري خميس
٨٩٦- شعر الضفاف الأخرى  نخبة  زين العابدين فؤاد
٨٩٧- اختراق الجزيرة العربية  ديفيد جورج هوجارث  صبري محمد حسن
٨٩٨- الإسلام والعلم  برويز أمير على  محمود خيال
٨٩٩- الدبلوماسية الفاعلة  بيتر مارشال  أحمد مختار الجمال
٩٠٠- تيارات نقدية محدثة  مقالات مختارة  جابر عصفور
٩٠١- مختارات من شعر لي جاو شينج  لي جاو شينج  عبد العزيز حمدي
٩٠٢- آلهة مصر القديمة وأساطيرها  روبرت أرنولد  مروة الفقي
٩٠٣- أفلام ومناهج (مج١)  بيل نيكولز  حسين بيومي
٩٠٤- أفلام ومناهج (مج٢)  بيل نيكولز  حسين بيومي
٩٠٥- تراث الهند  ج. ت. جارات  جلال السعيد الحفناوي
٩٠٦- أسس الحوار في القرآن  هيربرت بوسه  أحمد هويدي
٩٠٧- آرثر.. متعة الحياة (رواية)  فرانسواز چيرو  فاطمة خليل
٩٠٨- الحلقة النقدية  ديفيد كوزنز هوي  خالدة حامد
٩٠٩- الفنون والآداب تحت ضغط العولمة  چوويست سمايرز  طلعت الشايب
٩١٠- بروميثيوس بلا قيود  دافيد س. لينديس  مي رفعت سلطان

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٩١١- | غبار النجوم | جون جريبين | عزت عامر |
| ٩١٢- | ترجمات يحيى حقى (جـ١) (ميراث الترجمة) | روايات مختارة | يحيى حقى |
| ٩١٣- | ترجمات يحيى حقى (جـ٢) (ميراث الترجمة) | مسرحيات مختارة | يحيى حقى |
| ٩١٤- | ترجمات يحيى حقى (جـ٣) (ميراث الترجمة) | ديزموند ستيوارت | يحيى حقى |
| ٩١٥- | المرأة فى أثينا: الواقع والقانون | روجر جست | منيرة كروان |
| ٩١٦- | الجدلية الاجتماعية | أنور عبد الملك | سامية الجندى وعبدالعظيم حماد |
| ٩١٧- | موسوعة كمبريدج (جـ١) | نخبة | إشراف: أحمد عتمان |
| ٩١٨- | موسوعة كمبريدج (جـ٤) | نخبة | إشراف: فاطمة موسى |
| ٩١٩- | موسوعة كمبريدج (جـ٩) | نخبة | إشراف: رضوى عاشور |
| ٩٢٠- | خليل جبران: حياته وعالمه | چين جبران و خليل جبران | فاطمة قنديل |
| ٩٢١- | لله الأمر (رواية) | أحمدو كوروما | ثريا إقبال |
| ٩٢٢- | الموريسكيون فى إسبانيا وفى المنفى | ميكيل دى إيبالثا | جمال عبد الرحمن |

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٣١٤٥/ ٢٠٠٦